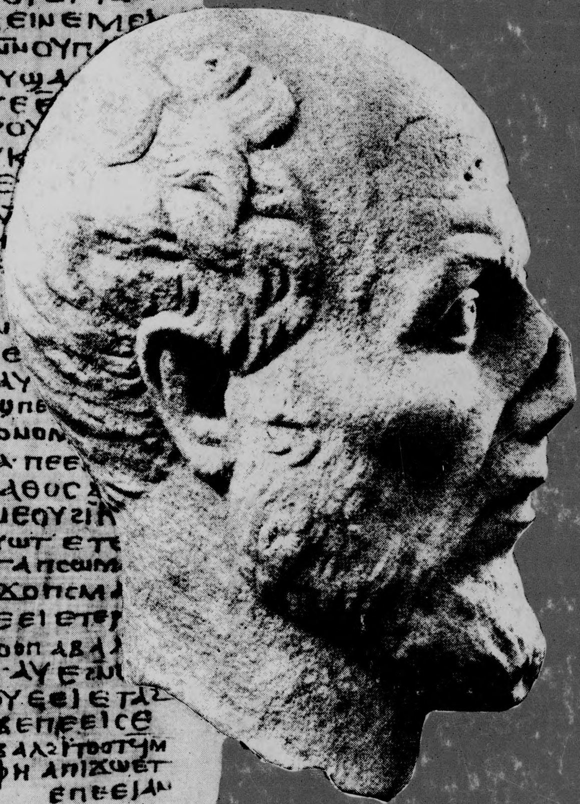
PLOTINO Y LA GNOSIS



Francisco García Bazán

Esta obra se realiza con el auspicio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina.

Francisco García Bazán

PLOTINO Y LA GNOSIS

Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura
Moreno 431, Buenos Aires, Argentina
Hecho el depósito de ley
Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

A mis maestros de ayer y de siempre
† Armando Asti Vera y Antonio Orbe

SIGLAS

GCS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderten, Leipzig-Berlin

PG — Patrologia Griega. Migne.

PL — Patrologia Latina. Migne.

LSJ — Greek-English Lexicon (A), Liddel, Scott and Jones.

RHR — Revue de l'Histoire des Religions, Paris.

RHT — Révélation d'Hermès Trismégiste (La), Festugière.

SCh — Sources Chrétiennes, Paris.

SVF — Stoicorum Veterum Fragmenta, von Arnim.

TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig-Berlin.

VCh — Vigiliae Christianae, Amsterdam.

VP — Vita Plotini, Porfirio.

El uso de títulos abreviados de libros y de revistas es fácilmente identificable a primera vista o recurriendo a la bibliografía pp. 297-311.

AL LECTOR

Frecuentando aún las aulas universitarias nos inquietó el tema de los gnósticos y el de su proverbial dualismo y quisimos, en una línea en la que nos precedían ilustres investigadores de la historia de las religiones, patrólogos y fenomenólogos, comprenderlos más que condenarlos. Así nació el principio de una especialización y una serie de estudios en los que bajo la indumentaria abigarrada de las diversas escuelas gnósticas se mostraba, tímida o decididamente, una actitud común, la que en sus profundas intuiciones metafísicas nada tenía que envidiarle al pensamiento espiritualista griego y de otras latitudes filosóficas similares, pero que, por el contrario, se alejaba, en la misma medida en que confraternizaba con estos puntos de vista, de las formulaciones más secas y racionales de la tradición dogmática cristiana. Pero semejante conclusión fenomenológica a la corta tenía que chocar con una tremenda dificultad en el campo de la historia de las ideas. ¿Cómo fue posible que Plotino, un enamorado no sólo de lo esencial, sino también de las más altas cumbres de la mística entrara en conflicto con estos otros exponentes de las inquietudes religiosas más encumbradas, obra de semejante inspiración espiritual, y llegado el caso (mitos aparte) tan amantes como él de las exigencias lógicas?

Respuestas variadas encontramos en la galería de los intérpretes y muchas de ellas nos desilusionaron. Haciendo su balance, comprobamos que alto número de ellas adolecía de precipitación y que, por el contrario, puntos atinados de estudiosos del pasado habían sido prestamente dejados de lado, ante el rápido progreso de la producción histórica. Y, lo más grave, que salvo algunas notables excepciones, el problema se enfocaba con un método inadecuado, con lo

que las discusiones podían conducir a un intercambio de ideas sin fin. Había, por lo tanto, mucho por hacer; pero poco se podría avanzar sin antes realizar un imprescindible sacrificio especulativo: la comprensión fenomenológica y el estudio de las analogías, debían ser precedidos –para dejar a disposición más amplios y puros horizontes– por una indagación más humilde y oscura, aunque en el primer peldaño la más eficaz, la del estudio histórico-crítico de los testimonios de la polémica. Tal, al menos, ha sido nuestro objetivo: el examen ajustado del dato. Si no lo hemos logrado, sólo la impericia del autor en el manejo de los medios es responsable de ello, pero no la claridad de la meta proyectada.

Hemos dedicado al análisis del tema casi un lustro, en sucesivas estaciones en Buenos Aires, Roma y Buenos Aires y semejante esfuerzo nos ha valido obtener el grado de Doctor en Filosofía, aunque, debemos confesarlo, infinitas jornadas más hubiéramos necesitado para dar debido término a nuestras conclusiones y agotar el camino que a ellas nos ha conducido. Pero no seamos perfeccionistas ni avaros y sometamos al dictamen público de la ciencia lo poco que pudimos extraer de lo mucho que nos ofreció y de este modo, a través de sus servidores mejor dotados, podremos obtener superior cosecha.

Cae de suyo que las páginas que siguen son el fruto de largas vigilias intelectuales y que éstas no hubieran sido posibles sin habernos dedicado íntegramente a ellas. Esto último así se ha cumplido y ello gracias al apoyo económico que desde el año 1971 nos depara el **Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas** de la República Argentina. Pero tampoco este auxilio últimamente citado hubiera sido posible, sin el aliento y el generoso apoyo intelectual que desde nuestro país y desde el exterior nos llegó una vez que eminentes pensadores y estudiosos conocieron las primicias de nuestros trabajos. Quede así estampado un emocionado agradecimiento para Angel Vassallo, Eugenio Pucciarelli, Gastón H. Terán, José S. Croatto y Alberto Caturelli, en la Argentina, y para H.Ch. Puech, H.-I. Marrou, S. Pétrement, J. Trouillard, G. Quispel, A. Bausani y R. Farina, en Europa.

Nuestro compatriota, el P. Juan Picca, no escatimó esfuerzos en abrirnos las puertas de Bibliotecas especializadas y de estudiosos de nuestra especialidad en la Ciudad Eterna, de ello le estamos amistosamente agradecidos.

Debemos expresar también un reconocimiento especial para las autoridades académicas de la Universidad del Salvador (1974-1975) que aceptaron el primitivo manuscrito de este libro como tesis

doctoral y damos nuestras sinceras gracias a los PP. Ismael Quiles y Víctor Marangoni, así como al Dr. Roberto Prieto, que integraron el Jurado de Tesis, no sólo por las prudentes advertencias hechas después de leído el original –habiendo colaborado así a enriquecer la obra–, sino también por haber aconsejado por unanimidad y explícitamente la publicación de la tesis.

El trabajo se ha beneficiado mucho en su estructura final, y particularmente en la redacción del Cap. VI, de los sabios consejos filológicos y hermenéuticos de un plotinianista español especialmente calificado, el P. Jesús Igal de la Universidad de Deusto (Bilbao), al que también ofrecemos el testimonio de nuestro agradecimiento.

Y no podía ser menos. El sello formativo indeleble en lo filosófico y lo metodológico de nuestros maestros en Buenos Aires y en Roma, respectivamente, Prof. A. Asti Vera y P. Antonio Orbe, se trasunta, tácita o abiertamente, en cada página del libro. Para ellos quede consignado nuestro más profundo reconocimiento, el que hemos querido perpetuar con la dedicatoria de la obra.

Vayan finalmente nuestros plácemes, en estos tiempos en que cada día se torna más difícil la edición de trabajos de investigación en el campo de las humanidades, para el "Fondo de Difusión Científica", que ha posibilitado la publicación de la presente obra.*

Francisco García Bazán
Martínez (Buenos Aires), febrero de 1976

*Desde que pusiéramos el punto final a esta obra, hasta hoy que ha salido a la luz, han transcurrido cuatro largos años. Con gusto habríamos perfeccionado algunos de sus aspectos parciales y, particularmente, habríamos presentado las versiones del griego con carácter más fluido y ágil en atención al lector no especializado. Ambos requisitos, sin embargo, nos hubieran exigido un tiempo y un esfuerzo de los que no hemos dispuesto y, sobre todo, darían la imagen de un dominio sobre nuestro autor con un nivel de madurez que no poseíamos en el momento en que la obra fue redactada. Desde entonces hemos continuado estudiando las Enéadas, han llegado a nuestras manos el libro de Christoph Elsas, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins* (Berlín-Nueva York, 1975) y varios trabajos de James M. Robinson, Michel Tardieu y Birger A. Pearson atinentes al tema de Plotino y los gnósticos. Se ha completado la edición facsimilar de los códices de Nag Hammadi y, sobre todo, se nos ha hecho accesible la lectura de la totalidad de estos escritos encontrados en el Alto Egipto, gracias a la publicación de *The Nag Hammadi Library* (Leiden-Nueva York, 1977), editada por J. M. Robinson con la colaboración del equipo de investigadores que el citado especialista dirige en el ámbito del Institute for Antichity and Christianity de Claremont. Ninguno de estos progresos del conocimiento dentro del área científica del gnosticismo, conmueven el fundamento de nuestra tesis. Las adiciones laterales, en cambio, que pueden agregársele, las encontrará

cómodamente el lector en la síntesis que proporcionáramos sobre el asunto en nuestra obra *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico,* 2ª edición aumentada y corregida, Ed. Castañeda, 1978, cap. V, pp. 193-229, en las puntualizaciones críticas desarrolladas en "Sobre la Resurrección (Epístola a Reginos)" (*Revista Bíblica* 160 –1976/2–, pp. 147-178), "Sobre la noción de 'epínoiai' en Enéada II, 9 (33),2,1" (*Cuadernos de Filosofía* 26-27 –1977–, pp. 83-94) y en "Tres décadas de estudios plotinianos" (*Sapientia* 135, 1980), artículo que da cuenta especialmente de los elementos de utilidad para el caso que se pueden espigar en los Apocalipsis de *Zostriano* y del *Alógenes.*

El Autor

Martínez, mayo de 1980

INTRODUCCION

La tarea que aquí nos ocupa es la de la exposición e indagación de la polémica que Plotino sostuvo en el límite inferior del último tercio del siglo III con los gnósticos, según nos la conserva *Enn.* II, 9 y lo confirma Porfirio en *V. P.* XVI. Y no es la primera vez, ciertamente, que se aborda el estudio de Plotino y de los gnósticos. Podemos afirmar, sin mucho margen de equivocación, que las investigaciones y ensayos de solución sobre tan oscuro tema, han corrido parejos con las diferentes etapas del desarrollo de la crítica plotiniana, por un lado, pero, por otro, que el interés por semejante problema, ha sido tanto un permanente estímulo para los estudiosos, como una ciudadela inexpugnable en lo que se refiere a su solución, en general, para los historiadores del helenismo y de la Iglesia y, en particular, para los intérpretes de la Gnosis. El resumen que sigue a modo de Introducción, quiere facilitar y poner ante la vista del lector, brevemente, la historia de estas investigaciones.

Ya Marsilio Ficino (s. XV) en las breves síntesis que encabezan los capítulos de su versión latina de las *Enéadas*, concretamente de *Enn.* II, 9, daba sus propias ideas sobre el contenido de cada subdivisión, también su obra personal: *1. Tria tantum principia sunt: ipsum bonum, mens, anima. 2. Confirmat superiora. Item, quod diverso modo anima mundi et anima nostra provideat. 3. Mundum fieri non a casu animae, sed a potestate ejus in divinis penitus consistente, ideoque sempiternum esse. 4. Confirmat superiora, probans mundum nec esse malum, nec a malo. 5. Neque animam esse corpoream, neque mundum fuisse a malo principio constitutum. 6. Anima mundi alligat sibi corpus suum, et per hoc quasi alias animas. Item, quomodo etiam anima propria de corpori vitam.*

7: Quomodo facilius anima mundi regat mundum, quam anima nostra corpus nostrum: et quam bene mundus disponatur. 8. Mundus non errore, sed naturali potentia factus est: et bonus, quia divinitati similis, quamvis non aequalis. 9. Omnia juste dispensantur in mundo: bonaque in eo sunt numina: et ipse bonus est, ac deus curam habet. 10. Quantum errent, qui dicunt, mundi fabrum errore quodam fecisse mundum atque malum. 11. Refellit, quod dicebant, illustrationem ab anima in materiam fecisse aliam animam, et illam fabricavisse singula. 12. Refellit eadem, et probat mundum factum esse simul totum. 13. Non fieri a caelo mala: et omnia mundana naturaliter esse bona, quamvis non aeque inter se bona, nec aequalia divinis. 14. Refellit, quod dicunt certo verborum sono supera flecti, et morbos esse daemonia, et haec expelli quibusdam verbis et ritibus absque virtute. 15. Quam noxia sit moribus opinio, vituperans totam mundi nuturam atque vitam, et quicquid in mundo gignitur aut etiam ab hominibus agitur. 16. Qui dicunt nullum in corporibus mundi numen esse bonum, pervertunt ordinem universi, et sibi adimunt media, quibus ad superiora possent commodius pervenire. 17. Super mundum corporeum est mundus animalis mobilis quodammodo, et dimensiones corporum suae virtutis magnitudine possidens, et producens mundum hunc ipsa suae virtutis stabilitate, et pulcherrimus ipse pulcherrimum. 18. Non decet vituperare opificium mundanum et ejus opificem, neque vi hinc abire. Licet tamen et ferre fatalia, et insuper moderari. Datur quoque ad vitam mundanae animae et illius beatitudinem pervenire[1]. De tales sugerencias, así como de las derivadas de su traducción, han sacado provecho permanente los trabajos posteriores[2].

Dos siglos y medio después, anotaba parcamente el cap. XVI de la *V. P.* de Porfirio J. A. Fabricius, haciéndose eco de alguna desviación filológica[3], pero se debía esperar hasta el siglo XIX, para con la edición de nuestro texto central por G. A. Heigl tener un trabajo directo sobre nuestro escrito. Heigl editó *Enn.* II, 9 y la acompañó de notas filológicas y eruditas en las que daba por sentado que Plotino había dirigido su alegato contra los cristianos[4]. Tal punto de vista fue justamente rechazado por Creuzer y, poco después, por M. N. Bouillet en su eruditísima traducción de las Enéadas[5]. Y se debe precisamente a este sabio plotinianista del pasado siglo, uno de los mejores trabajos elaborados sobre nuestro tema. Efectivamente, Bouillet que había estudiado con bastante penetración a san Ireneo y que había leído con gusto alguna literatura sobre el gnosticismo y la cábala, vio ya claramente que la polémica del maestro neoplatónico se encontraba dirigida contra los valenti-

nianos. De este modo su traducción de *Enn.* II, 9[6], se encuentra enriquecida por numerosas notas a pie de página y sobre todo por un extenso apartado aclaratorio final (T. I, pp. 491-544), que ponen al alcance del estudioso un inagotable cúmulo de material aprovechable y sobre el que especialistas de la talla de H.-Ch. Puech y A. Orbe han dado ya su dictamen autorizado[7].

Sin desmerecer los méritos de tan fino trabajo, nosotros le encontramos estas deficiencias:

1° M. N. Bouillet ha estudiado *Enn.* II, 9 aisladamente y sin tener en cuenta el desarrollo cronológico de la producción plotiniana.
2° En los estudios del helenista francés no hay un nexo o discusión clara entre *V. P.* XVI y *Enn.* II, 9.
3° Bouillet ha visto con demasiada claridad y sin un análisis que lo justifique debidamente, el sistema valentiniano debajo de *Enn.* II, 9, estando en algunas oportunidades su interpretación al servicio de tal tesis histórica[8].

Pero los comienzos de nuestro siglo señalan nuevos rumbos para la investigación:

a) Investigaciones aferentes:

– R. Reitzenstein a partir de su *Poimandres* (1904), había creído poder justificar la distinción entre una literatura gnóstica pagana y otra cristiana, adaptación de la anterior. Según el autor alemán los escritos herméticos constituirían una muestra histórica de dicho movimiento gnóstico pagano y el sistema naaseno de Hipólito (*Elenchos*, V, 7, 2-9, 9; Wendland, pp. 79-100, Völker, pp. 11-26) una clara adaptación cristiana de un argumento gentil[9].

Sobre la base de estas hipótesis y visto el contenido indefinido de la doctrina gnóstica de *Enn.* II, 9, resultaba fácil identificar como gnósticos paganos a los adversarios de Plotino. Así W. Bousset[10], siguiendo a su antecesor aceptaba la misma tesis y es idéntica, aunque más genérica, la que informa diversos trabajos del P. Festugière[11]. De este modo en el docto artículo de 1940: "La doctrine des 'viri novi' sur l'origine et le sort des âmes"[12], examinada la doctrina expuesta por Arnobio en *Adv. Nationes*, II, 11-62, concluye el sabio helenista identificando a estos *novi viri* con el conjunto de una Gnosis compleja constituida por elementos de origen diverso: el hermetismo, el neopitagorismo, el neoplatonismo y la literatura apócrifa de la gnosis oriental, a la que no serían ajenos los gnósticos de Plotino (cf. especialmente las pp. 301-303). El autor ha manejado tan improbable hipótesis en trabajos sucesivos[13], aunque creemos que los argumentos del erudito dominico, que vienen a

configurar la tesis de una Gnosis pagana en general, se resienten en algunos puntos.

1° La expresión: *"vosque ceteros, qui estis unius mentis et per easdem vias placitorum inceditis unitate"* (*Adv. Nat.*, II, 13, McCracken, p. 126), puede interpretarse llanamente (como, además, reconoce el P. Festugière, aunque sin aceptarlo), ya que la frase parece ser habitual, para indicar el sentir común de los miembros de un grupo ideológico. Así Numenio[14] dice refiriéndose a la estabilidad de la escuela epicúrea, que ella persiste sin ningún conato de levantamiento contra su tradición y "*κοινὸν ἕνα νοῦν, μίαν γνώμην ἐχούσῃ*".
2° Festugière ha tomado en las diversas oportunidades en que se refiere a *Enn.* II, 9[15], elementos genéricos de la polémica antignóstica de Plotino, que encuentran de tal modo sus paralelos helenísticos, e incluso, en las mismas *Enéadas*, pero no algunas notas características de las acusaciones del neoplatónico, que son las que pueden ayudar a identificar a los personajes combatidos por Plotino[16].
3° Finalmente, la atribución por parte de P. Courcelle[17] de los sujetos atacados aquí por Arnobio a autores como Porfirio, según la doctrina que se desprende de los fragmentos del *De Regressu Animae* conservados por san Agustín, nos parece muy digna de tener en cuenta.

b) Investigaciones directas:

Independientemente de los anteriores trabajos basados sobre reconstrucciones históricas hipotéticas, la obra que a continuación de Bouillet señala un notable progreso en nuestros estudios y que representa la introducción todavía no superada, es la de C. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*, fundamentalmente, por el método puesto en desarrollo[18]. En efecto, la obra, aunque breve, tiene el buen criterio de analizar detenidamente el texto de Porfirio, *V. P.* XVI (pp. 13 a 25), algunos enlaces de este escrito con el de Plotino (pp. 25-36), los principales temas de los dieciocho capítulos de *Enn.* II, 9 y sus paralelos gnósticos (pp. 36-48), la identificación de los gnósticos a los que Plotino combate (pp. 48-63), otras protestas de Plotino contra los gnósticos anteriores y posteriores a nuestro tratado (pp. 63 *in fine* a 70) y unas pocas páginas de conclusiones.

Pero estudio tan competente adolece de las fallas de las investigaciones del tiempo, sobre todo en lo referente a Plotino: 1° No da cuenta de la unidad original de los cuatro tratados eneádicos consecutivos, III, 8; V, 8; V, 5 y II, 9[19]; 2° el estudio de las *Enéadas*,

sobre todo en su orden cronológico, no fue profundizado por Schmidt; 3° la solución histórica sobre los destinatarios de la polémica no era muy sólida[20].

Las fallas anotadas, explican algunas de las críticas de E. De Faye. Efectivamente, De Faye en su obra clásica sobre el gnosticismo, se ha ocupado en dos de los Apéndices del libro del problema de "los gnósticos de Plotino"[21] y en ambos casos el sabio francés trató el tema de contragolpe, es decir, para rechazar algunos de los puntos de vista resultantes de las investigaciones de C. Schmidt.

Bien es cierto que las opiniones de De Faye no han aportado ningún progreso sobre este punto, pero sus críticas han podido ser útiles advertencias para contribuir al estado de prevención de los investigadores subsiguientes. Lo más importante del intérprete francés, se puede resumir así: 1° Los gnósticos de Plotino no podrían ser discípulos de Pródico, pues Plotino no habría soportado la amistad y presencia de semejantes gnósticos licenciosos (p. 490). 2° Resulta imposible catalogar a estos personajes entre los gnósticos vulgares, es decir, como miembros de aquellas cofradías religiosas y rituales que, p. e., constituían los ofitas y que de este modo serían un brazo de los grupos gnósticos que el autor alemán encontraba representados en los documentos del *Códice de Bruce* (pp. 490-491). 3° Plotino no se ha preocupado por mucho tiempo de los gnósticos (p. 513). 4° Los personajes contra los que Plotino ha combatido, han debido ser gnósticos teólogos, de la estirpe intelectual de Basílides o Valentín, de ahí que Plotino les haya podido prestar interés (p. 491).

Un nuevo y seguro paso hacia adelante en este dominio fue dado por H.-Ch. Puech, hace buen número de años, al identificar algunas de las revelaciones gnósticas dadas a conocer por Porfirio en *V. P.* XVI[22]. El especialista francés, por otra parte, ha sintetizado la situación de las investigaciones en el año 1957, con una puesta al día que no ha sido aún superada[23].

Otros aportes, de mayor o menor utilidad, se han venido haciendo en las décadas posteriores, tanto en el campo de los estudios de la Gnosis como del neoplatonismo.

A. Orbe desde 1954, ha ido facilitando, encadenadamente, elementos dilucidatorios de nuestro asunto en dos niveles: a) críticas infundadas de Plotino de base doctrinaria, b) censuras basadas en un conocimiento incompleto de la letra de la ideología combatida. En ambos casos el suelo seguro que se le ha ido delineando al maestro de la Gregoriana ha sido el de los valentinianos. Nosotros siguiendo tan firme sendero, hemos realizado el examen más completo posible

de los textos plotinianos pertinentes, intentando aportar la más extensa luz posible sobre tamaño problema[24].

– A otro orden de enfoques corresponde la obra de H. Jonas. El especialista alemán partía de un amplio concepto de Gnosis, caracterizado más por un modo espiritual, que por determinaciones precisas de un movimiento doctrinario. Ante tal concepción, fenomenológicamente legítima, el gnosticismo, Plotino y Orígenes, caían bajo la misma actitud, pero la invasión del análisis fenomenológico en el plano de la crítica histórica, enturbiaba los resultados[25].

– En la misma orientación, más recientemente, J. Zandee ha publicado un trabajo sobre nuestro tema de índole comparada, que sigue, razonablemente, los pasos de Jonas[26]. De este modo, el profesor holandés habiendo considerado como un todo global la doctrina plotiniana y, por otra parte, también como un conjunto la doctrina gnóstica, ha ido determinando analogías y diferencias en los siguientes temas y conceptos, simultáneamente eneádicos y gnósticos: los cuatro niveles de la realidad, lo Uno, la Inteligencia, el Alma y la materia; la imagen, la mezcla, la división, el demiurgo, la caída, el logos, la providencia, la emanación y la escatología. Como el mismo título del libro lo indica, el escrito gnóstico más ampliamente utilizado ha sido el llamado *4° tratado del Códice Jung*, entre los escritos de Nag-Hammadi. Es también notable el uso hecho del *Apócrifo de Juan* y del *Evangelio de la Verdad.* La obra no se basa sobre una investigación directa y detenida de la producción de Plotino y, menos, de la polémica antignóstica, sino sobre los resultados alcanzados por otros investigadores, especialmente, Dörrie, Jonas, Festugière y Puech. Siendo así, el estudio de Zandee, tanto por el método empleado, como por la técnica de trabajo usada, no aporta elementos decididamente positivos para nuestro tema, aunque es aprovechable en puntos parciales: 1) por los anticipos en paralelo que trae sobre el *4° tratado*[27] y 2) en la sistematización de temas que pueden colaborar en el descubrimiento de una lata mentalidad común, independiente de la polémica. Naturalmente, el autor nada dice de los gnósticos a los que Plotino combatió.

La tarea de los plotinianistas, que tanto podrían haber colaborado, ha carecido de vigor en este campo, hasta muy recientemente[28]. Los intérpretes de Plotino apenas han repetido ideas ya elaboradas por otros y en la mayor parte de los casos, han partido de nociones preconcebidas sobre el gnosticismo[29], colaborando con su autoridad en otros campos, a la confusión general[30].

Más recientemente, sin embargo, aunque con poco conocimiento

de la Gnosis, los estudiosos de Plotino han reunido materiales provechosos en dos orientaciones:

1° Produciendo el primer comentario y examen filosófico de los cuatro tratados eneádicos, primitivamente uno[31].
2° Editando comentarios críticos a las versiones del texto de las *Enéadas.* En este sentido han sido pioneros, sobre el texto alemán de R. Harder, los helenistas alemanes Beutler y Theiler[32] y los ha seguido, sólo con la tetralogía, el ilustre V. Cilento[33].

Tal era la situación del tema de "Plotino y la Gnosis", cuando nosotros lo hemos retomado.

NOTAS A LA INTRODUCCION

[1] Cf. F. Creuzer et G. H. Moser, *Plotini Enneades*, Paris, 1855, pp. 94-109.

[2] Cf., p.e., p. 40, n. c y p. 77, n. 48.

[3] Cf. J. A. Fabricius, *Bibliothecae Graecae*, libri IV, pp. 118-119, Hamburg, 1723.

[4] Cf. G. A. Heigl, *Ad Gnosticos liber (Enn. II, 9)*, Ratibor, 1832, que no hemos podido utilizar directamente. Nuestro texto fue editado de nuevo pocos años después, también por A. Kirchhoff, *De virtutibus et Adversus Gnosticos libelli* (*Enn.* I, 2 et II, 9), Berlin, 1847. J. Baruzi, "Le Kosmos de Plotin en face de Gnostiques et les données scripturaires", *RHR*, T. 139, 1951, 1, pp. 5-13 y J. Lebreton - J. Zeiller, *Heresy and Orthodoxy*, pp. 310-315, participan de similar punto de vista.

[5] Cf. M.-N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, 3 Vols., Paris, 1857, I, pp. 493-494.

[6] Cf. *l. c.*, pp. 254-311.

[7] Cf. H.-Ch. Puech, "Plotin et les gnostiques", p. 162. En lo que se refiere al P. Orbe justifica nuestro aserto el uso repetido que hace últimamente el patrólogo español de la obra de Bouillet y las muchas veces que hemos coincidido sobre este punto en nuestros diálogos particulares, naturalmente, estos últimos, de maestro a discípulo.

[8] Estas observaciones ya las anotamos en "Plotin, l' Hindouisme et la Gnose", a aparecer en las *Actes du XXIX Congrès Int. des Orientalistes.* Puede verse ya la versión castellana en *Stromata*, 3/4, 1975, pp. 313-328, esp. p. 325. Anteriores a las páginas de Bouillet son las que Vacherot, *Histoire critique de l' Ecole d' Aléxandrie*, Paris, 1846-1851, I, pp. 485-495 y M. Matter, *Histoire du Gnosticisme*, Paris, 1844, III, pp. 167-176, han dedicado a las relaciones de Plotino con los gnósticos. Ambos estudios han sido ampliamente superados por Bouillet.

[9] Cf. R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, 1904, pp. 83-98 y A. Bill, "La littérature religieuse hellénistique et les religions des mystères d'après Reitzenstein", *Rvue. Hist. Phil. Rel.*, III, 5, Sept-Oct., 1923, p. 453.

[10] Cf. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gottingen, 1907, pp. 186 y ss.

[11] Véase H.-Ch. Puech, "Plotin et les gnostiques", p. 163.

[12] *Mémorial Lagrange*, pp. 97-132, ahora recogido en *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, pp. 261-312.

[13] "Arnobiana", *V. Ch.*, VI, 1952, pp. 208-254; *RHT.*, III, pp 50 y ss.; 59 y ss. y p. 86.

[14] *Apud* Eusebio, *Praep. Evang.*, XIV, 4, Fragm. 24 (L. 1), Des Places, p. 63.

[15] *Art. cit.*, pp. 275, 279, 281, 282, 300, nn. 43-44 y *RHT.* I, pp. 61 y ss.; III, pp. 59 y ss., 88 y 92.

[16] Véase, p. ej., *Enn.* II, 9, 10 y p. 289, n. 77, etc.

[17] Cf. P. Courcelle, "Les sages de Porphyre et les 'viri novi' d'Arnobe", *Rvue. des Etudes Latines*, T. 31, 1954, pp. 257 y ss.

[18] Este trabajo que C. Schmidt dedicara a Carl Reinhardt es el fascículo 4° del tomo V de la Nueva Serie de los Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, publicado por la Academia de las Ciencias Prusiana, en Leipzig, en 1901.

[19] Cf. Schmidt, *o. c.*, p. 65.

[20] Al punto que el mismo Schmidt no tuvo siempre una opinión muy segura. Ver H.-Ch. Puech, "Plotin et les gnostiques", p. 177, a propósito de la identificación de Aquilino.

[21] Cf. E. De Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, Paris, 1925, pp. 489-491 y pp. 511-513.

[22] H.-Ch. Puech ha dedicado mucho espacio de sus investigaciones a este tema. En 1934 inspirado por R. Harder (cf. "Plotins Schrift gegen die Gnostiker", *Die Antike*, V, 1929, p. 83), quería ver con reticencias en los gnósticos de Plotino a sucesores de Numenio. Ver "Numénius d' Apamée et les théologies orientales au second siècle", *Mélanges Bidez*, 1934, pp. 777-8. En 1936 identificaba en el libro XI de los *Escolios* de bar Kônai, el *Apocalipsis de los Extranjeros*, por las citas del *Apóc. de Juan* y la mención de la *Asc. de Abraham* que se hace en aquella noticia sobre los audianos, comparada con las de Agapio y bar Hebreo y las obras mencionadas por Epifanio en uso entre sethianos y arcónticos, y aproximaba ya a los sethianos los gnósticos combatidos por Plotino, cf. "Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène", *Mélanges Cumont*, Bruxelles, 1936, pp. 935-962, esp. pp. 956-957 y p. 962. En 1938, en la presentación de conjunto de la filosofía de Plotino realizada con motivo de la conclusión de la traducción francesa de las *Enéadas* por E. Bréhier, nuestro autor facilitaba algunas páginas de sugerente simbolismo, pero no de la misma fuerza de convicción histórica (ver "Position Spirituelle et Signification de Plotin", *Bullétin de l'Ass. G. Budé*, Oct., 1938, pp. 20-22). En la extensa síntesis que el intérprete francés dedicó a los manuscritos de Nag-Hammadi en 1950, "Les Nouveaux Ecrits Gnostiques Découverts en Haute-Egypte (premier inventaire et essai d'identification)", *Coptic Studies in Honor of W. I. Crum*, Boston, 1950, p. 113; 126-131; 142-145 y 147, identificaba entre aquellos textos el mismo apocalipsis mencionado más arriba y agregaba dos más: el de Zostriano y el de Meso y subrayaba la presencia de un Nicoteo en el escrito sin título del *Códice de Bruce*, con independencia de un escrito de Zósimo, y entre los maniqueos. Como en casos anteriores, confirmaba su anterior hipótesis: sethianos o gnósticos muy próximos a éstos eran los personajes contra los que Plotino polemizó. Posteriormente, en 1957, en el artículo de la *Encyclopédie Française* dedicado nuevamente a los documentos de Nag-Hammadi, "Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Egypte", T. XIX, Paris, 1957, 19. 42-13, part. 19. 42-10, H.-Ch. Puech, lleno de optimismo llegaba a decir: "... y hay, evidentemente, identidad o parentesco entre los miembros de la comunidad que han constituido esta colección, los sectarios considerados por Porfirio, los "gnostikoi", los sethianos y los arcónticos de Epifanio y los audianos de Teodoro bar Kônai. Sería tanto como decir que estamos muy próximos a haber resuelto dos problemas, uno desde hace mucho tiempo discutido ¿Quiénes eran los gnósticos conocidos por Plotino? El otro ...".

[23] Cf. H.-Ch. Puech, "Plotin et les gnostiques", *Les Sources de Plotin*, Genève, 1960, pp. 161-190.

[24] Señalamos sólo algunos hitos: "Variaciones gnósticas sobre las alas del Alma", *Gregorianum*, 1954, 35, pp. 18-55; *Est. Val.* , I, Roma, 1958, pp. 308 y ss.; *Est. Val.* II, Roma, 1955, pp. 374 y ss.; *Est. Val.* III, 1961, pp. 169 y ss. y 499 y ss.; *Est. Val.* IV, 1966, pp. 55 y ss., 244 y ss., 262 y ss.; "La mediación entre los valentinianos", *Studia Missionalia*, 1972, pp. 265 y ss. y "Los hombres y el creador según una homilía de Valentín", *Greg.*, 55, 1974, pp. 5 y ss. y 339 y ss. Podemos referirnos en este punto a otro gran especialista de los valentinianos, el P. Sagnard. En las escasas alusiones que hace en su voluminosa obra a Plotino y los gnósticos, apenas señala el interés de *Enn.* II, 9, como un escrito profano útil para precisar el sentido de la Gnosis y así lo muestra brevemente respecto del platonismo de Valentín. Cf. *La Gnose valentinienne et le témoignage de St. Irénée*, Paris, 1947, p. 120 y pp. 575-577.

[25] Cf. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, 1934, pp. 104 y ss., ver también *The Gnostic Religion*, Boston, 1963, pp. XVII; 38; 61; 159, n. 13; 162-164 y 286. Más recientemente, "The Soul in Gnosticism and Plotinus", *Le Néoplatonisme*, pp. 45-53.

[26] Cf. J. Zandee, *The Terminology of Plotinus and of some Gnostic Writings mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*, Istanbul, 1961.

[27] Pueden verse las noticias previas de Puech-Quispel, "Le Quatrième Ecrit Gnostique du Codex Jung", *V. Ch.*, IX, 1955, pp. 65-102 y las alusiones a nuestro tema de J. Zandee, en "Gnostic Ideas on the Fall and Salvation", *Numen*, XI, Fasc. 1, pp. 13-74.

[28] Así E. R. Dodds, siguiendo las notas de Bouillet cree también descubrir, últimamente, a gnósticos valentinianos en el alegato de Plotino, pero no descarta, como antes Puech, la posibilidad de que estos ataques alcancen también a Numenio, cf. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, London, 1968, pp. 95 y ss. Ver más abajo la n. 30.

[29] Sin pretender ser completos. El caso más llamativo, por el espacio que le ha dedicado, nos parece ser J. Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et St. Agustin*, Paris, 1933, pp. 71-91, quien ha tratado de traer luz sobre un campo en el que carecía de competencia, habiendo agregado una buena dosis de oscuridad a la confusión general.

– El P. Arnou, en *Praxis et theoría chez Plotin*, Paris, 1921, ofrece una útil nota sobre la semejanza de la contemplación entre los valentinianos y Plotino, p. 2 y p. 56, n. 1. y una nueva consideración doctrinaria en la p. 84; pero ya antes en *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, p.e., pp. 27, 36, n. 1; 37-38; 43; 49-50; 54; 272, el penetrante especialista jesuita ofrece consideraciones en las que se combinan la sagacidad con los preconceptos.

– E. Bréhier, demasiado buen plotinianista, siembra noticias prejuiciosas a lo largo de su libro, *La filosofía de Plotino*, Bs. As., 1953, pp. 34, 36, 86, 111, 146, ambivalencia que se mantiene en las notas que acompañan a su traducción francesa de las *Enéadas*.

– Las líneas de A.-H. Armstrong, *Plotinus. The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge, 1940, pp. 50-51, son una buena muestra de incomprensión e imprudencia juvenil. Mucho más cauto y ponderado es el helenista inglés en su nueva edición y traducción de Plotino, ver *Plotinus*, II, pp. 220-301 (también más adelante, p. 196, n. 69) y III, p. 358.

– Con anterioridad también en lengua inglesa, R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, London, 1929, I, pp. 64-65, aportaba una curiosa hipótesis sobre nuestro tema y en francés M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris, 1952, pp. 13, 21 y n. 24, 30 y n. 47, 52, n. 65; 60-62; 64; 70-71, 89, 96, 123-124, 129, 132-134. 136-137, 191, 201, 222, 236, 240 y 264, parcialmente informado, combina aciertos con lugares comunes.

– J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris, 1955, es excesivamente parco y P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1963, ha prestado excesivo crédito al retrato que nos daba Plotino de sus adversarios, aunque pensamos que en la actualidad el especialista en Mario Victorino, habrá cambiado sus puntos de vista, después de la publicación del artículo de su puño y letra "Gnose. Gnosticisme Chrétien" en *Encyclopaedia Universalis*, Vol. 7, Paris, 1970, pp. 782-791 y estarse dedicando al análisis de la "gran tetralogía".

– J. M. Rist, *Plotinus the Road to Reality*, Cambridge, 1967, no escatima las soluciones personales, pp. 14-15; 92; 104; 112-120; 127, 181, 198, 216. Ver también "Plotinus on Matter and Evil", *Phronesis*, 6, 1961, pp. 154 y ss.

– P. Prini, *Plotino e la Genesi del Umanesimo interiore*, Roma, 1970, pp. 34, 38, 62, 76, 85, 97-98, 103, 110 y 125, trae nociones generales.

– N. Baladi, *La pensée de Plotin*, Paris, 1970, pp. 14-17, ofrece observaciones muy esquemáticas sobre el concepto de *tólma* en relación con nuestro tema, las que pueden ser ampliadas con "Origine et signification de l' Audace chez Plotin", *Le Néoplatonisme*, pp. 98-99.

– J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, 1970, p. 28, n. 3, es ambiguo.

[30] Cf., p.e., E. R. Dodds, "tradition and personal Achievement in the Philosophy of Plotinus", *The Journal of Roman Studies*, Vol. 50, 1960, pp. 1-7, que inspira a G. Sfameni Gasparro, "L' Ermetismo nelle Testimonianze dei Padri", *Riv. di Stor. e Lett. Relig.*, VII, 1971, p. 227, n. 50.

[31] Cf. D. Roloff, *Plotin. Die Gross-Schrift III, 8 - V, 8 - V, 5 - II, 9*, Berlin, 1970.

[32] Cf. R. Harder, *Plotins Schriften*, Band III b, Anmerkungen zu den Schriften 30-38, pp. 363-438 y antes, Band I b, pp. 366 y ss.

[33] Cf. V. Cilento, *Paideia antignostica*, Firenze, 1971.

I PARTE

LA DOCTRINA DE PLOTINO

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

CAPITULO I

LA REALIDAD DE LOS SERES QUE EXISTEN

Durante el curso lectivo romano correspondiente a los años 265/266, Plotino se ocupa de exponer la enseñanza que se encuentra contenida en un magistral y extenso tratado, originalmente unitario, el compuesto por *Enn.* III, 8 (30); V, 8 (31); V, 5 (32) y II, 9 (33). Al mismo ciclo escolar petenece también el tratado Περὶ ἀριθμῶν (Enn. VI, 6 (34)), independiente por su contenido del escrito anterior, pero localizable, cronológicamente, en el mismo período lectivo[1].

Las razones filológicas de la unidad literaria de la tetralogía han sido sólidamente sostenidas por R. Harder[2], confirmadas y utilizadas, a su vez, por los estudiosos del neoplatonismo o Plotino que han abordado algunos de los tratados en cuestión[3] y ampliamente explotadas en los estudios que desde hace unos años se han dedicado a estudiar este gran escrito plotiniano[4]. Nuestro estudio tratará, asimismo, de aportar nuevos elementos.

Así y todo debemos advertir, ya en el ingreso, que no existe una plena unanimidad de los críticos en el terreno de la integridad material de este largo tratado. Por una parte, no todos los autores están de acuerdo en considerar como un conjunto unitario esta colección de escritos[5] y, por otra, no falta algún intérprete, tan eminente como los anteriores, que aceptando la validez exterior del todo, rechace su integridad ideológica, considerando el "Contra los gnósticos" que remata nuestro escrito, como un apéndice[6]. Finalmente, debe también señalarse, que si hace ya un tiempo que se afirma y sostiene la unidad de estas lecciones de Plotino, la mayor

parte de los expertos que se han dedicado a ellas no se han preocupado por extraer de este conjunto el provecho que podría proporcionar una lectura a todo lo largo de las cuatro piezas, teniendo en cuenta, en el transcurso del análisis de las tres primeras partes, su objetivo final, es decir, la apología del platonismo de sesgo plotiniano que el autor de éstas, por momentos encendidas páginas, levanta frente a la doctrina gnóstica[7].

Una idea directriz, por consiguiente, guiará el examen de los tratados eneádicos III, 8; V, 8; V, 5 y II, 9, que seguidamente se llevará a cabo. El hecho básico, literario y doctrinal, de que Plotino ha consagrado la casi totalidad de las reuniones de la escuela en este año de su carrera de maestro de filosofía a precisar, primero, la propia doctrina, para refutar, después, a sus antagonistas gnósticos.

En realidad, las referencias de las *Enéadas* a los gnósticos o a la problemática gnóstica, se encuentran en tratados anteriores y posteriores a este curso. No se agotará, por ello, con el análisis de la "gran tetralogía" un trabajo que busque dilucidar estas equívocas relaciones, ni mucho menos, razonablemente, se limitará a *Enn.* II, 9. El testimonio de Porfirio, según se verá[8], es demasiado claro y son más de uno los autores que se nos han anticipado en emitir semejante juicio[9]. Pero lo que resta por hacer, nos parece, es tratar de aclarar en qué forma la fundamentación teórica del alegato antignóstico se encuentra expresada en los tres tratados inmediatamente anteriores y, además, de qué manera las ideas que se desarrollan en este curso han podido ser anticipadas o sugeridas en los treinta escritos que les preceden. Creemos que sólo con una tarea similar, dado el carácter didáctico de las *Enéadas*, será posible determinar, 1° cuáles son las ideas propiamente plotinianas que se desenvuelven en el núcleo de la polémica –*Enn.* II, 9–, 2° en qué medida esas ideas difieren de la doctrina gnóstica que Plotino propone y 3°, bien establecidos estos puntos, abordar el alegato propiamente dicho con las consecuencias que desata: la identificación histórica de los gnósticos combatidos y las causas que pueden haber llevado a Plotino a una tan drástica ruptura con sus antiguos "amigos" y al parecer también, oyentes de sus cursos. Esta acentuación sobre los escritos anteriores al ciclo escolar 265/266 no quiere, por ello, eliminar las alusiones antignósticas posteriores, prueba de ello será que trataremos de sacar a luz y discutir cuantos paralelos tardíos nos parezcan justificados. No, lo que queremos decir es que para ajustarnos al descubrimiento del fondo histórico-ideológico sobre el que en aquel momento concreto de su existencia se mueve Plotino, es

necesario apoyarse en cuanto hasta ese año había enseñado nuestro autor, no sobre lo posterior, que resultará siempre más de valor doctrinal que histórico-doctrinal.

Sabemos, además, que desde el siglo XV, por obra del humanista Marsilio Ficino, tenemos fijada la actual subdivisión en capítulos de los 54 tratados eneádicos, previamente ordenados en seis novenas por Porfirio[10]. Pero no debe omitirse, que esta doctrina que aparece de tal modo literariamente establecida en su forma, es el resultado de una enseñanza oral, de cursos escolares, que Plotino, año tras año, desde el 244, fue desarrollando en Roma, ante discípulos más o menos próximos, por tratarse de clases abiertas a cualquier oyente que se interesara en recibir una formación filosófica de sesgo espiritual[11]. Ahora bien, el texto que poseemos de las *Enéadas* organizadas por Porfirio, no es el correspondiente a los apuntes de clase del discípulo más próximo profesionalmente a Plotino, Amelio Gentiliano[12], ni tampoco los escritos conservados y editados por el fiel amigo y médico de cabecera del maestro neoplatónico, Eustoquio[13], sino aquellas copias que tenían también por autor al mismo Plotino[14] que circulaban entre el discipulado, las de más fidelidad, sin duda, al verbo y al espíritu del maestro, ya que no sólo venían directamente de él, sino que recibieron asimismo la confirmación de su exactitud del mismo Porfirio, hombre de fuerte formación en la crítica textual y digno alumno, en tal sentido, de Longino[15], como la confianza de Plotino en persona, quien conoce la preocupación editorial de este discípulo de la segunda hora y le reconoce, al mismo tiempo, no sólo como su corrector de "pruebas", sino también como su legítimo editor del futuro. El testimonio no nos viene sólo del propio interesado, o sea de Porfirio[16], sino que lo confirma igualmente el comportamiento del maestro, por su cuidado en seguir facilitando al alumno ausente los escritos redactados con posterioridad a la separación definitiva ocurrida entre ambos, una vez retirado Porfirio a Sicilia en el año 268[17].

Las consideraciones expuestas tienen un beneficio para la dilucidación de nuestro problema, pero también un inconveniente. Por una parte podemos tener una seguridad casi total, en sus grandes líneas, de que los escritos de Plotino que modernamente manejan los intérpretes —máxime después del riguroso establecimiento del texto crítico por obra de P. Henry y H.-R. Schwyzer—, son altamente fieles a la primera enseñanza de Plotino, oral y escrita; pero, por otra, el anquilosamiento de la forma literaria tal como la mantienen los editores sucesivos, atenta contra la comprensión de la naturaleza original de los escritos El largo aliento de una sesión de enseñanza, el diálogo con los alumnos, las réplicas y contrarréplicas, la

polémica con figurados o reales adversarios ideológicos, la aceptación o rechazo de ciertos textos filosóficos, las meras interrogaciones retóricas, lo que tiene que ver con la reflexión personal del maestro o con el dinamismo de una reunión de escuela, todo ello se encuentra realmente en las *Enéadas*, pero no ya palpitando, sino petrificado y petrificado en textos tan densos y alusivos, que todo lo que se haga por intentar revivir, total o parcialmente, la atmósfera natural que reflejan aquellos escritos, colaborará en poder determinar con mayor justeza lo que decía Plotino y así en que cada día corramos menos riesgos en equivocarnos sobre lo que quería significar con su discurso el gran metafísico occidental[18].

Así pues, en las traducciones y el comentario que siguen de algunos tratados eneádicos, ya que el "gran tratado" así lo permite, hemos intentado recuperar en la mayor medida posible, el modo original de aquel curso de Plotino. Por ello, incluso, en más de una oportunidad, invitamos a dejar de lado la fragmentación en capítulos de la vulgata usada por Ficino y, más, valiéndonos de las varias recapitulaciones que se encuentran repartidas por los diferentes tratados, invitamos, aunque sea someramente, a repristinar la fisonomía de la exposición oral que fluye bajo la palabra escrita.

Abordaremos ya el primer tratado de nuestro gran escrito, *Enn.* III, 8, que lleva el título de "Sobre la naturaleza, la contemplación y lo Uno"[19].

> 1. "En realidad, si en un principio, antes de comenzar a hablar seriamente, jugando como los niños[a] dijéramos que todas las cosas aspiran a una contemplación y miran a este fin, no sólo los vivientes con razón, sino también los sin razón, y la naturaleza que está en las plantas y la tierra que las engendra, que todos los seres[b] la alcanzan y que la poseen según naturaleza en cuanto les es posible, pero que también siendo diferentes contemplan y la alcanzan diferentemente, unos captándola verdaderamente, otros, una imitación e imagen de ella ¿Se soportaría la paradoja de este discurso? Y bien, teniendo lugar él entre nosotros ningún peligro se generará en el hecho de jugar como niños con las ideas propias[c].

[a] *σπουδάζω* primero y ahora *παίζω* son los dos verbos que a lo largo de esta breve introducción juegan como opuestos. Ambos se encuentran usados nuevamente por Plotino en *Enn.* III, 2, 15, pero aquí son una clara paráfrasis aristotélica. Ver más adelante n. 24.

[b] Traduce *πάντα* que poco antes se ha vertido por "todas las cosas", para tratar de traslucir con la mayor amplitud posible el significado plotiniano.

[c] *τὰ αὐτῶν*, siguiendo a Armstrong. Bouillet, II, p. 210, traduce *"ce paradoxe"*; Bréhier, III, p. 154, *"nos propres discours"*; Mackenna, p. 239, *"our own ideas"*; Cilento, II, p. 142, *"su cose nostre"*; Harder, III a, p. 3, *"mit dem"* y ya Ficino, *"dum in re nostra ludemos"*, Creuzer, p. 181.

Ahora bien ¿También nosotros en tanto que en este momento jugamos como niños, contemplamos? Por cierto no sólo nosotros, sino también todos los que juegan como los niños hacen esto o en tanto que se encuentran deseando precisamente esto[d] juegan como niños. Y es probable que un niño o un hombre bien juegue o bien obre seriamente, tanto uno juegue como el otro obre seriamente gracias a una contemplación[e] y que toda acción[f] se esfuerce hacia una contemplación, la compulsiva, arrastrando a la contemplación aún más hacia lo exterior y la que se dice voluntaria, en menor grado, pero igualmente también ella existiendo por un deseo[g] de contemplación. Pero más tarde hablaremos sobre esto; ahora, sin embargo, tratemos[h] sobre esta tierra[i], sobre los árboles y sobre las plantas en general, cuál sea la contemplación de éstos, de cómo remitiremos lo que es producido[j] y engendrado de parte de ella al acto de la contemplación y cómo la naturaleza, que dicen ser sin capacidad representativa e irracional[k], posee en sí una contemplación y produce, lo que produce, por una contemplación y cómo es ésta que dicen que no tiene[l]".

El presente capítulo, como se ha dicho y bien lo observaron M. Ficino y M.-N. Bouillet, es un exordio, más, debe decirse, es la apertura de un curso escolar que se desarrollará en varias etapas,

d Con H-Sch.², B-T., Armstrong y Cilento los siguen. Se trata de una enmienda sujeta a verificación. Ver H-Sch.³, p. 380.

e Traducimos siempre θεωρία por "contemplación"; igualmente, θεωρέω, "contemplar", etc.

f = πράξις.

g = ἐφίημι El verbo ἐφίημι ha aparecido también en ls. 2 y 12.

h =λέγωμεν. Rec. IV, 2 (4), 1 -18-19 y IV, 8 (6), 3, 6.

i = περὶ γῆς αὐτῆς.

j Traducción para ποιέω y derivados.

k = ἀφάντ αστον καὶ ἄλογον.

l = ἣν οὐκ ἔχει, καὶ πῶς. Entendiendo proléctica y sobreentendidamnte, siguiendo el hilo de los dos πῶς anteriores, "y de qué manera es la contemplción de la naturaleza, contemplación de la que dicen (los estoicos) que carece". Los intérpretes han entendido el pasaje de diversas maneras. Bouillet, II, p. 211: *"que cependant elle ne possède pas (à proprement parler)"*; Bréhier, III, p. 155: *"que (dit-on) elle ne possède pas"*, aunque reformando el texto; Cilento, II, p. 143, *"che le vien negata. E in qual modo?"*, observando el texto trasmitido, cf. nota crítica, l. c., p. 463, n. 5. Recientemente aclara parafrásticamente: *"la quale essa per sé non può avere, stando agli Stoici; e in qual modo?"*, dando también cuenta crítica del *"die sie in gewisser Weise hatt"* harderiano. Cf. *Paideia*, pp. 124-5; Armstrong, III, p. 363, *"which it does not have"*, eliminando καὶ πῶς con Müller y H-Sch.², menos conservadores aquí que en la *editio maior*. Mackenna, traducía igualmente y Ficino, *"et quo pacto perficiat"*, Creuzer, p. 181. Preferimos, pues, con Cilento, la lección de los manuscritos a una conjetura textual y a las prudentes observaciones de E. R. Dodds, *St. It. Fil. Class.*, 27, 1956, pp. 108-109, la que, por otra parte, resuelve también las dudas admitidas por H-Sch.³, p. 380. Ver también n. 25 y la confirmación en III, 8, 3, 12 ss.

que culminará con el alegato antignóstico y que se concluirá con varias clases técnicas, las lecciones "sobre los números". Pero aquí, concretamente, se desarrolla el programa de las primeras clases que versarán, como bien lo recoge el título más extenso, sobre el último nivel activo de la procesión universal, la naturaleza, sobre el factor ontológico de su producción, la contemplación, y sobre el Principio que a través de la actividad contemplativa perfecta, la de la Inteligencia; sostiene la operatividad contemplativa tanto de la Inteligencia como del Alma, lo Uno.

Y el tópico, que abarcará varias jornadas, se inicia como una paráfrasis de Aristóteles. Aquí E. Bréhier ha visto claro el elemento histórico que sirve de estímulo inicial a las posteriores reflexiones y como una, entre las varias dificultades que atentan contra la transparencia del discurso plotiniano, son los presupuestos histórico-filosóficos que se manejan en sus disertaciones, tomaremos como guía al sabio historiador de la filosofía, en la primera parte del comentario de este capítulo.

El uso de las palabras "racional" e "irracional", bajo sus formas *'έλλογα* y *ἄλογα* dio la pista al autor francés[20]. Dice el Estagirita en *Etica Nic.*, p. 157[21]: "Eudoxo pensaba que el placer es lo bueno porque veía que todos los seres aspiran a él, los racionales y los irracionales, y en todos es objeto de preferencia lo que es bueno y lo que es lo más excelente". Reza la frase griega en la línea que nos interesa: "*τὸ πανθ' ὁρᾶν ἐφιεμένα αὐτῆς ⟨τὴν ἡδονὴν⟩, καὶ ἔλλογα καὶ ἄλογα*" y Plotino: "*. . . πάντα θεωρίας ἐφίεσθαι ...οὐ μόνον ἔλλογα ἀλλὰ καὶ ἄλογα*". Nuestro autor, teniendo en vista la exposición propia, ha cambiado "placer" por "contemplación". Pero, en realidad, la modificación no debió resultar tan insólita para los eventuales oyentes de Plotino que tuvieran presente el texto aristotélico, pues en otro pasaje de la *Et. Nic.* X, 7 (1176b - 1177a; pp. 165-167) no sólo la contemplación aparece representando lo mejor del hombre[22], sino que también allí se muestra que no es posible clasificarla entre las actividades infantiles, es decir, no está presente en el juego de los niños; pero más aún, la irreductibilidad entre diversión y actividad seria ya había hecho presencia en el cap. VI del mismo libro aristotélico, tocándole a la primera en suerte ser tenida en menos y a la segunda, ser dignificada.

Es decir, que tomando por punto de partida un escrito familiar de Aristóteles[23], Plotino va a presentar una tesis diferente, que de inmediato desarrollará, ella es:

1° La contemplación está presente de diversos modos en todos los

seres animados (Aristóteles confinaba esta actividad en algunos seres), incluidos los seres irracionales, los vegetales y la misma tierra. Es el contenido de los próximos capítulos 2-4.
2° El juego no es una forma de actividad carente de contemplación y desde esta perspectiva no se distingue de cualquier otra actividad, por más que ésta sea seria o efectuada por adultos. Incluso más, Plotino, de acuerdo con Platón, parece dar a la actividad lúdica una jerarquía hasta superior a la llamada actividad seria, probablemente por el sentido de enfrascamiento y de libre creación que implica la diversión infantil. En efecto, en tanto que el niño extrae desde sí mismo el universo de sus juegos y en él se complace en forma espontánea, la actividad del adulto, genéricamente considerada, mira más a los efectos que a la interioridad productora del sujeto[24]. Luego, en este sentido y tomando por modelo la relación *theoría-práxis* peculiares, Plotino tendría en menos la orientación aristotélica. Este apartado no es retomado en la exposición subsiguiente. Sin duda, se trata de una digresión ocasional motivada por el texto elegido para iniciar la clase y que sólo propende a contraponer el propio punto de vista a otros más generalizados.
3° Toda acción no es más que sombra de contemplación, por ello, aunque más alejada que otros productos de la teoría, reclama a ésta en su más íntima constitución. Pero sobre estas nociones y sobre su subdivisión en acción voluntaria y necesaria, ya se explayará más adelante nuestro autor (capítulos 5 y 6 del tratado). Ahora abordará, sin mayores trámites, el contenido de la primera parte de la exposición.

¿Qué elementos podemos extraer de este corto exordio, que sean de interés positivo para la dilucidación del tema de "Plotino y los gnósticos"? Los siguientes:

a) Estas lecciones se llevan a cabo entre los seguidores fieles de Plotino (*πρὸς ἡμᾶς*), por ello incluso el maestro se da el gusto de ir contra las opiniones comunes (*Παράδοξον*) - rec. también *Enn.* IV, 8 (6), 7-.
b) En el resumen programático final: 1°) el uso de la expresión "tratemos sobre esta tierra" (*λέγωμεν περὶ τε γῆς αὐτῆς*); 2°) la referencia de lo producido en la tierra a la actividad contemplativa, con lo que hasta los grados inferiores de la realidad física quedan encadenados al Alma, como después se expondrá; 3°) la naturaleza (que aquí no tiene el significado general de "modo de ser", sino que representa la potencia productora del Alma en tanto se manifiesta en los seres vivos), no es aperceptiva e irracional, como dicen (*φάσιν*), sino que produce por contemplación (*διὰ θεωρίαν*).

La alusión, afín al confinamiento de la *theoría* en algunos seres, puede tener por término de referencia literal a los estoicos o al mismo Aristóteles, pero no hay razones para excluir de esta crítica a los gnósticos, tan ajenos a ver la potencia natural como una forma de vida inteligente como las dos direcciones filosóficas mencionadas en sus propias perspectivas. Hay más, el renglón final que subraya la producción como actividad y resultado de la contemplación, tiene una importancia para el alegato antignóstico de Plotino, que sólo en su momento se podrá percibir en todo su alcance[25].

2. "Ahora bien, resulta universalmente[a] claro que en esto[b] no hay manos, ni pies, ni instrumento alguno adquirido o connatural, pero que hay necesidad de una materia, sobre la que llega a producir[c] y a la que da forma[d]. Pero también es necesario dejar de lado en la producción natural el apalancamiento. Pues ¿Qué impulso o qué trabajo de palanca produce colores variados y figuras de todo tipo? Porque ni los cereros o los que fabrican muñecas[e], mirando a los cuales, en realidad, ellos se han imaginado[f] que es semejante la fabricación[g] de la naturaleza, pueden producir colores, sino que traen de otra parte los colores destinados a aquello que producen. Pero, en verdad, sería menester que éstos mismos comprendiendo que[h], igual que entre los que se dedican a tales artesanías, es necesario que algo permanezca en ellos y que produzcan con las manos de acuerdo con lo que permanece, lo que es obra de ellos, y que así ha sucedido en lo semejante de la naturaleza, coincidan también en que es necesario que asimismo en esto permanezca la potencia que no produce con las manos y que permanece enteramente. Porque no es precisamente una necesidad, que en tanto que de un lado algo (de la naturaleza) está firme del otro algo se mueva (porque es la materia la que se mueve, pero nada de ésta (= la potencia) es movido), de lo contrario aquello[i] no será lo que mueve primeramente, ni del mismo

[a] = *παντί που.*

[b] = *ἐνταῦθα* (ver también *infra* l. 14) se refiere a la naturaleza.

[c] = *ποιήσει*, se mantiene como futuro. Difieren Harder y Cilento que lo interpretan como sustantivo. Cf. *Paideia*, p. 125. H-Sch[3] eliminan, ahora, *ἐφ' ἧς ποιήσει*, como una glosa a lo anterior.

[d] = *ἐνειδοποιεῖ* con H-Sch[3], p. 380, a los que sigue Armstrong.

[e] = *οἱ κηροπλάσται ἢ κοροπλάθαι*, frente a las enmiendas de Beutler-Theiler, *Pl. Sch.* III b, p. 367 y H-Sch.[2] y [3], al igual que Armstrong, nos convencen los razonamientos de V. Cilento, *Paideia*, p. 1'26.

[f] = Media de *οἴω*. Entendemos personalmente frente a Bouillet que traduce libremente y Bréhier que impersonaliza. Cilento y Armstrong garantizan nuestro sentido.

[g] = *δημιουργίαν.*

[h] = *ὅτι*, l. 11 con H-Sch.[1] y Cilento. Lo dejan de lado siguiendo a Ficino, H-Sch.[2-3] y Armstrong.

[i] La supuesta parte movida (*τὸ κινούμενον τῆς δυνάμεως*).

modo, la naturaleza, sino lo inmóvil que hay en el universo[j]. Precisamente, el logos[k], podría decir alguno, es inmóvil, pero esta otra (= la naturaleza) es diferente al logos y la que se mueve. Por más que si llegan a decir que toda (se mueve), también el logos; pero si algo de ella (= la naturaleza) es inmóvil, tal cosa es igualmente el logos. En efecto, también es necesario que ésta (= la naturaleza) sea una forma y no (un compuesto) de materia y de forma; pues ¿Qué necesidad tiene de una materia cálida o fría? Porque si la materia que es sustrato y que es fabricada viene llevando esto o existe así no es porque lo tenga como su modo de ser, sino una vez puesto por el logos. No es necesario, verdaderamente, que se haya aproximado un fuego para que la materia haya llegado a ser fuego, sino un logos; y esto resulta no pequeño indicio de que son los logoi los que producen en los vivientes y en las plantas y de que la naturaleza es un logos que produce otro logos como su vástago, dando algo al sustrato, pero quedando igual. Por consiguiente, el logos que existe según la forma sensible es ya último y cadáver y no puede producir ya otro diferente, pero el que tiene vida que es el hermano del que ha producido la forma, teniendo también él idéntica potencia, produce en lo que ha llegado a ser".

Pues bien, si con una manera de ver común se deben evitar los antropomorfismos obvios en las operaciones naturales[25a], tampoco puede reducirse la producción natural a un trabajo mecánico, pues hay en lo visible una multiplicidad de cualidades que resultan injustificadas desde el estrecho punto de vista de la mera concurrencia de impulsos físicos. Basta una ilustración concreta. El mismo ejemplo de la producción artesanal que resulta insuficiente para dar cuenta de la producción natural, en el caso de la tesis mecanicista es, por el contrario, excesivo. En efecto, el mismo esfuerzo mecánico de estos artesanos (cereros o fabricantes de muñecas) no les evita que se vean obligados a usar los colores que aplican al moldear sus figuras y que son exteriores e independientes de su acto operativo ¿Cómo, pues, explicar estos colores?

Sin embargo los responsables de este error interpretativo que confunden lo que aportan los sentidos sobre el trabajo del artesano con la actividad creativa de la naturaleza, dejan de lado una nota

[j] Porque/universo. Texto que ejemplifica la clásica *breviloquentia* plotiniana, de difícil interpretación y que creemos resuelto por Cilento, inspirado por Beutler-Theiler, *Pl. Sch.*, III b, p. 368. Cf. *Paideia*, p. 126. La base del argumento parece estar en la analogía naturaleza/motor inmóvil de Aristóteles, *Met.* 1072 a 24 (Tricot, II, pp. 669-675) y el razonamiento allí expuesto. Bouillet, II, p. 212, n. 1, remitía a *Phys.* VIII, V.

[k] Transcribimos directamente el término plotiniano que posee un significado técnico propio, por lo que de traducirlo deberíamos utilizar una paráfrasis, por ej., "principio informante". Cuando el término "logos" tiene el sentido de razonamiento (también *ek logou*), palabra, discurso, discusión filosófica, etcétera, lo traducimos sin mayor dificultad. Cf. III, 8, 7; III, 8,1; V, 8, 2.

inherente a aquel procedimiento humano, que podría ser el comienzo de una comprensión exacta. Cuando el artesano trabaja, maneja y plasma un material informe, pero según un modelo mental que permanece inalterado y que es el real móvil transformador. Igual sucederá en la naturaleza y con mayor razón en tanto participa por su modo de ser propio de la universal operación informativa. Permanecerá, por lo tanto, en tanto forma, inalterada. Luego son dos las ideas que sobre este último punto expone Plotino. La primera, contra una exégesis sensoperceptiva de la producción natural: ésta no se lleva a cabo a través de miembros humanos o de sus sustitutos; la segunda, afirma que en el acto natural de producir, es la forma la que produce y que, en cuanto forma, no queda comprometida en sus productos, sino inmóvil, como una esencia inalterable. La parte de la exposición que continúa tiene que ver con 2) y la amplía, siempre en relación con la naturaleza como forma productora.

1) La naturaleza. en tanto forma, permanecerá por entero inalterada y se moverá, sólo, la materia a la que informa, caso contrario, o sea, siendo al mismo tiempo inmóvil y movida, será un término intermediario que supondrá otro puro; es decir, no será ni la causa real del movimiento (ya que en parte se mueve), ni la naturaleza (que en cuanto forma es totalmente en acto e inmóvil), sino algo equivalente a "lo que es inmóvil en el universo", o sea, al Alma del Mundo semoviente de Platón, con el carácter de entidad mixta que le atribuye Aristóteles en su crítica del libro L de la Metafísica.

2) Y una respuesta ambigua que se mueve en la línea descripta es la de algunos intérpretes que sostienen que el *logos* es el agente determinante e inmóvil, en tanto que la naturaleza, diversa de él, se mueve. En este caso, arguye Plotino, hay dos salidas, en la medida en que el logos está en la naturaleza y ésta es la que se mueve: o ella se mueve totalmente o se mueve en parte. Si lo primero, también el logos se moverá y no será logos, si lo segundo, lo inmóvil será el logos, pero siendo así, será una forma y como forma carecerá de materia, luego de movimiento, o sea, no podrá coexistir con la naturaleza. sino identificarse con ella[26]. Y siguen a las anteriores consideraciones varias alusiones doctrinales concretas que, con las previas, más abajo examinaremos.

3) De este modo y siguiendo el hilo de la anterior refutación, la naturaleza, logos inmutable, informa a un sustrato sensible, fragmentándose por reflejo en múltiples logoi que están a la base de los seres sensibles dotados de vida, ellos resultan así sus brotes y último límite de la vida, de por sí impotentes, un vástago cadáver, e incapaces de producir, es decir, de engendrar seres diferentes

dotados de vida, sino haciendo rodar siempre el mismo logos específico, resplandor sin fuerza de la *dynamis* natural[27].

Hasta aquí, creemos, Plotino. Pero ¿Cuál es el fondo histórico-doctrinario sobre el que se apoya nuestro autor, para aclarar la propia doctrina? Nos parece posible reconstruirlo así:

Los autores que imaginaban (βλέποντες ᾠήθησαν) la producción natural inspirándose en tareas artesanales, parecen haber sido a primera vista intérpretes criticados ya por los epicúreos. Tanto Bréhier como su muy a menudo fecundo alentador, M. N. Bouillet, silencian el paso; pero A. H. Armstrong, seguido últimamente por V. Cilento, nos proporciona una posible fuente combatida. La "cruda crítica" que el epicúreo dirige al estoico Balbo y a los académicos Cotta y Cicerón en *De natura deorum*, I, 19, en cuanto herederos peculiares de la doctrina platónica: *"Quibus enim oculis (animi) intueri potuit vester Plato fabricam illam tanti operis, qua construi a deo atque aedificari mundum facit? Quae molitio, quae ferramenta, qui vectes, quae machinae, qui ministri tanti muneris fuerunt?"*[28]. Pero todo hace suponer que debajo estaban directamente los gnósticos, como seguiremos comprobando.

Sucede algo semejante con la segunda parte alusiva de la exposición ("φαίη ἄν τις" . . . "Ἀλλ' εἰ ...φήσουσι(ν)"), que parece tener por destinatarios a los estoicos, tanto por su manera de entender las relaciones del logos con la naturaleza, como por su concepción sustancial de la materia. Así, por otra parte, se viene sosteniendo por los responsables de la exégesis de Plotino. Según ésta, parafraseamos, si en el capítulo anterior Plotino había tenido presente la concepción estoica de la *phýsis aphántastos*, aquí entra a emitir su juicio sobre la concepción de la *phýsis* como *natura artifex*, que al mismo tiempo es inmóvil y se mueve, ya que como *ousía*, el logos (ὁ λόγος ,ὁ θεός ,ποιοῦν) y la materia son dos componentes de ella misma, y es esta naturaleza compuesta la que determina, el principio informante que siempre va adherido a un principio material. Así es "el πῦρ τεχνικόν que metódicamente procede a la creación". Es, en una palabra, el inmanentismo de la causa productora lo que estaría aquí combatiendo Plotino, separando, por consiguiente, lo que para la mentalidad estoica es inseparable. Por eso plotinianamente: a) el logos, en tanto informante es simple, es una forma y, a la inversa, b), la materia, como sustrato, verdaderamente, es posibilidad de ser[29], le basta, cualquiera sea el estadio anterior, ser materia para una forma, para que aparezca bajo su faz real, pura disponibilidad. Así tratar la materia como un fundamento corpóreo

es ya comenzar a pensar desde la mitad del camino, no a partir de los reales fundamentos[30]. Remataría Plotino su rápida censura de la posición contraria con alguna otra mención concreta. Inmediatamente antes hizo referencia en el interior de una pregunta a las dos cualidades activas del estoicismo antiguo, el calor y el frío, y ahora subrayaría la improcedencia de una cosmogonía que hace aparecer como el primer elemento, como el primer cuerpo con cualidad, el fuego, y, precisamente, a partir del principio informador, un fuego más sutil, el "fuego artesano"[31].

Por último, la parte final en la que Plotino expone como conclusión razonable de lo anteriormente dicho sobre la naturaleza como logos, que son los logoi los agentes del desarrollo de los organismos vivientes, hace claro, y sin entrar en ningún tipo de contradicciones consigo mismo, cómo Plotino, pone al servicio de su doctrina la técnica filosófica por otros desarrollada[32].

Ya en uno de los tratados más tempranos tratando "Sobre el destino" hacía evidente Plotino que la expresión *"logoi spermatikoi"*, podía tener un significado extraño a su pensamiento, dice: "Queda sólo por ver la doctrina de la causa fundamental que relaciona y encadena todas las cosas entre sí y les facilita, una a una, su forma de ser, ella se presenta como un principio único a partir del que todas las cosas son completadas según logoi seminales" (*Enn.* III, 1 (3), 7, 1 ss.) y en *Enn.* IV, 4 (28), 39, 1 ss., señalando que si los seres sensibles deben su existencia a los *logoi spermatikoi*, sin embargo, hay acontecimientos y hechos del mundo sensible que escapan al dominio de estos principios y que se colocan bajo otros más abarcadores. Esto, de nuevo, confirma literalmente la distinción. O sea, en tanto que los logoi seminales del estoicismo están al servicio de un principio único e inmanente, permitiendo con su actividad conservar el orden inherente a una ley universal de desarrollo que comprende como uno de sus modos a lo individual, en Plotino esta noción general del *lógos spermatikós*, como germen con capacidad de desenvolvimiento, ha sido transportado como imagen de un logos más perfecto, la naturaleza, al núcleo de los seres sensibles, como su razón de ser ontológica, como último vestigio de vida individual que adorna el cosmos[33].

Y ahora sí, volviendo a las alusiones doctrinales podemos ver los claros rayos que este capítulo echa sobre nuestra investigación:

1) La crítica a la acción creadora antropomórfica se encuentra dirigida no contra intérpretes clásicos, sino contra esos extraños exégetas de Platón que son los gnósticos conocidos por Plotino. No en vano el argumento se repite en V, 8 (31), 7, 11-12[34].

2) Pero algo más y menos evidente, la segunda crítica, la de la separación logos/naturaleza (= demiurgo gnóstico) se orienta contra esos mismos gnósticos que separan el Modelo del artesano y que cuando lo colocan en su interior como proyecto cósmico, que al mismo tiempo ignora, igualmente lo imaginan como un esquema mental fijo (= logos) por cuya virtud el demiurgo (= naturaleza) actúa.

Dos presupuestos, por consiguiente del mito gnóstico combatido, y que no se confunden con notas de otras direcciones filosóficas, han sido, hasta ahora, proporcionados tácitamente por el maestro griego. En el capítulo 1 el que la naturaleza no sólo no carezca de representación, sino que tampoco sea *ignorante* y en el capítulo 2, otra negación también, la de la representación antropomórfica de una naturaleza/artesano que separa su logos de su operación. El punto de la materia sustancial es también gnóstico, pero no específico, ya que le es o afín con el estoicismo o por él contagiado en sus exposiciones[35]. Hasta aquí, los adversarios ideológicos. Ahora sigue Plotino aclarando su pensamiento.

3. "Ahora bien ¿Cómo éste (= el logos) puede participar en tanto que así produce de una contemplación[a]? Bien, si produce permaneciendo y en la medida en que permanece en sí mismo es igualmente un logos, tiene la posibilidad de ser una contemplación. Porque la acción puede llegar a ser según un logos, por lo que, sin duda, es diferente del logos; pero el logos aun cuando él mismo coexiste y preside a la acción no puede ser una acción. Por consiguiente si no es acción, sino logos, será contemplación; y en todo logos el último es a partir de una contemplación y es una contemplación en tanto que se contempla[b]; pero el logos que como universal es anterior a éste, es otro de diversa forma, no es como una naturaleza, sino como un alma, pero éste está en la naturaleza y es la naturaleza ¿También él proviene de la contemplación? Totalmente de ella. Pero ¿Acaso también él mismo es en tanto que se contempla?, si no ¿Cómo? En efecto, ella (= la naturaleza) es resultado de una contemplación y de uno que ha contemplado. Y ¿Cómo contempla ésta? [c] No precisamente a partir

[a] Esta interrogación que inicia el capítulo sigue sin solución de continuidad el discurso artificialmente cortado. Así *ποιῶν* tiene que ver con el logos como naturaleza y *οὕτω ποιῶν* con el modo de producción antes mencionado. Lo aclara, ahora, Cilento, *Paideia*, p. 128. Bouillet, II, p. 213, traducía ad sensum, "nature", pero Bréhier lo corregía ajustándose a la letra, *Ennéades*, III, p. 156.

[b] = *τεθεωρημένος* y más abajo l. 11, *τεθεωρηκὼς αὐτόν*. Creemos, por lo tanto, que como una acción intransitiva que queda en sí misma y no como un acto pasivo. Este último, sin embargo, es ya el significado que parece descubrirse en Ficino: "*. . . atque ita contemplatio dicitur, quasi per contemplationem ipsam concepta atque percepta*", cf. Creuzer, p. 182.

[c] = *αὕτη*, lo que permite referir a la naturaleza el anterior sujeto sobreentendido.

del razonamiento[d], y me refiero con la expresión 'a partir del razonamiento' a la búsqueda sobre las cosas que están en ella ¿Por qué, entonces, si es una vida, un logos y una potencia que produce? ¿Acaso porque el buscarse es no poseerse aún? Pero ella posee y por esto, porque posee, también produce. Por consiguiente para ella el ser lo que es, es lo mismo que el producir y así cuanto es, es lo que produce. Y es contemplación y objeto de contemplación, porque es un logos. Por lo tanto, al ser contemplación, objeto de contemplación y logos, también produce, porque es ella misma la que tiene estas cosas. De este modo la producción se nos presenta como una contemplación: efectivamente, es resultado de una contemplación la que en tanto que permanece como contemplación no ha hecho otra cosa, sino que ha producido, por ser contemplación".

En este tercer capítulo sigue Plotino aportando nuevos elementos para la comprensión de la naturaleza como el principio organizador de la vida en lo sensible. Esta fuerza productora del alma, se ha dicho, es un logos, imagen última del Alma que permite la existencia de seres vivientes en el cosmos, una forma, coherentemente, que permite a los organismos crecer y multiplicarse indefinidamente, pero sin que ella se transforme, siempre igual, principio inagotable, en suma, logos. Y, razonablemente, en tanto principio que organiza, y sin comprometerse en lo organizado, no un acto ciego, sino consciente, y no tanto autovisión, como una actividad que es ella visión, por eso contemplación.

Y para aclarar contrapone Plotino el logos a la *práxis* y relaciona como de la misma esencia al logos y a la contemplación. Así se nos anuncia un tema que más adelante se desarrollará. Toda acción, aun inconscientemente, aspira a un principio esencial o logos, por eso él la "preside" y "habitan juntos", aunque siendo diferentes. Además, a la pareja de elementos diferentes, pero relacionados, logos-acción, corresponde la más familiar en el pensamiento griego, bien que no en el sentido de Plotino, de contemplación-acción[36], luego se sigue la identificación de los primeros miembros.

Viene seguidamente un breve esbozo de la doctrina genérica del lógos, para relacionar la actividad productora del alma inferior, el alma como naturaleza, con la actividad del alma del universo: el logos productor límite (la naturaleza), no sólo es contemplación, es decir una realidad que consiste en encontrarse viéndose, sino que procede de un equivalente acto de visión, superior. Este último, pues, corresponde y se cumple en un principio organizador anterior que no tiene que ver con los seres particulares, sino que es total.

d = ἐκ λόγου. Véase lo dicho en III, 8, 2, n. k.

Resulta así, concretamente, que el logos natural proviene de una contemplación y que este logos, que es igual a la naturaleza, es también una contemplación. Y ahora la reflexión proseguirá en torno a la naturaleza, pero para poner en claro cómo es su modo de contemplar.

1° *Theoría*, incluso en este nivel ínfimo, no es raciocinio. Este se caracteriza no por tener lo que conoce, sino por la búsqueda de un objeto no poseído que se quiere conocer; por el contrario, la naturaleza, si bien no la más poderosa poseedora, tiene en ella misma lo que conoce, por eso es esencialmente visión y, la consecuencia ontológica, porque posee, porque tiene esta plenitud, aunque sea relativa, produce[37].

2° A mayor realidad corresponde más clara visión y, por ende, mayor producción. En su plano la naturaleza como alma generante que se extiende en los hombres, los animales, las plantas y la misma tierra, es vida, y vida transparente, puesto que no genera al azar, y vida más potente que sus productos, los seres vivos, puesto que ella les da origen y los sostiene en tanto viven y cuando éstos dejan de vivir, igual ella, sin cambio, indefectible y sabiamente, sigue engendrando y alimentando la unidad efímera de lo que ha producido. Que no se diga que estos productos en los que se manifiesta la potencia natural, los logoi que se desarrollan como seres vivos, son la obra de un tanteo racional, que tampoco se diga que son productos de falta de saber, sino resultado espontáneo y perfecto, por más que vestigio impotente, que viene y se va, sin dejar rastro, lo más sirviendo de apoyo a esa *dynamis* que por siempre está en el mundo. Intuición apretada, sin duda, en la que Plotino ha captado la relación y el contraste entre el hormigueo incesante de los seres vivos que perecen y esa fuerza vital, que en su base, se manifiesta imperecedera ante los individuos cambiantes.

3° Pero Plotino quiere apurar sus determinaciones conceptuales. El ser vivo es una expresión de la naturaleza, no la naturaleza. Este, naturalmente considerado, será un producto para "ser contemplado", pero ella es contemplación y esa contemplación es ella misma producción, acto de producir, porque en ella se identifican lo que es y lo que produce, y siendo un logos y un acto contemplativo, queda claro que en la naturaleza contemplar y producir son la misma cosa, o sea, la capacidad representativa de la naturaleza es actividad no mental, parcial, sino completa y así concreta. La naturaleza es, sabe y crea simultáneamente y así cuanta vida sensible se ha manifestado, manifiesta y manifestará en el universo, es su obra. No es más, pero tampoco menos. Realidad debilísima, pero realidad, como extensión última del Alma hipóstasis.

¿Podemos en este breve capítulo subrayar algunos elementos para nuestro tema? Creemos que sí: En primer lugar está todo el contenido genérico del capítulo que identifica en la naturaleza, logos, contemplación y producción, sin admitir fisuras internas. Y dependiendo de esta tesis general hay algunos rasgos menores específicos: a) el aserto de que la actividad contemplativa de la naturaleza no es parangonable con el ejercicio raciocinante, que incluye también un *πῶς* polémico, es digno de tener en cuenta, dice el texto: "Πῶς *δὲ αὕτη ἔχει θεωρίαν; Τὴν μὲν δὴ ἐκ λόγου οὐκ ἔχει*"; b) debe retenerse especialmente también la afirmación particular de que la producción es una contemplación: "Ἡ *ποίησις ἄρα θεωρία ἡμῖν ἀναπέφανται*"[38].

4. "Y si alguno le (= a la naturaleza) preguntara por qué[a] produce, de querer prestar atención y responder al inquirente, diría: 'Sería menester no preguntar[b], sino la misma persona darse cuenta en silencio, como yo me callo y no suelo hablar'. Ahora bien ¿Darse cuenta de qué? 'De que lo generado es mi espectáculo, silencio[c], que ha llegado a ser objeto de contemplación natural y que de este modo yo que he existido a partir de una contemplación de la que poseo el modo de ser, tengo la afición a los espectáculos[d]. Y lo que contempla de mí produce un objeto de contemplación, al modo como los geómetras dibujan contemplando; pero no en tanto que yo dibujo, sino que en tanto que contemplo surgen los contornos de los cuerpos como escapándose[e]. Tengo yo también la disposición de mi madre y de los que me han engendrado, ya que ellos son igualmente a partir de una contemplación y mi origen a partir de aquéllos no tiene nada de los que han actuado, sino que yo me encuentro engendrada porque son logoi mayores que yo y porque se contemplan[f]'.

Pues bien ¿Qué quiere decir esto? Que la que se dice naturaleza que es

[a] = *τίνος ἕνεκα*. Con todos los intérpretes. Cilento, quizás pensando en una polémica teológica traducía *"per amore di chi"*, cf. *Enneadi*, II, p. 145.

[b] = Ἐχρῆν ...*μὴ ἐρωτᾶν*, cf. asimismo, poco antes, III, 8, 2, 10: *ἐχρῆν συννοοῦντας*.

[c] = *σιώπησις* como lo sigue manteniendo Cilento de acuerdo con los manuscritos, cf. *Paideia*, p. 131. Su lección ya aceptada por H-Sch.[1-2], con rechazo del *σιωπησάσης* de Creuzer seguido posteriormente, ha sido cambiado por H-Sch.[3] y Armstrong, *Plotinus* III, p. 368, por un conjeturado *σιωπώσης*. La inspiración viene de Coleridge, *Biographia Literaria*, cap. 12, a través de Dodds, *l. c.*, p. 109, n. 1, quien no hace más, en nuestra opinión, que dar forma griega al *"interea me tacente"* de Ficino, ver Creuzer, p. 182. Rec. también, l. 3, *σιωπῇ*, l. 4, *σιωπῶ*.

[d] = *ἔχειν φιλοθεάμονα*.

[e] = *ὥσπερ ἐκπίπτουσαι*.

[f] Conclusión de la prosopopeya de la naturaleza iniciada en l. 1 y ss. y sólo interrumpida por una pregunta retórica. Téngase presente la similar figura utilizada en *Enn.* III, 2 (47), 3, 20-41.

un alma, vástago de un alma anterior que tiene una vida más potente, que posee silenciosamente una contemplación de sí, no hacia arriba y, por el contrario, aún menos hacia abajo[g], sino que está firme en lo que es, en el reposo y, por decir, conciencia propia, ha conocido por este entendimiento y conciencia lo que hay tras ella en tanto que le es posible y que no ha buscado cosas diferentes para producir un objeto de contemplación resplandeciente y gracioso[h]. Pero si se le (= a la naturaleza) quiere dar[i] algún tipo de entendimiento y sensación, no hablemos de la sensación o del entendimiento como en los restantes seres, sino al modo como alguno pudiera comparar la conciencia que hay en el sueño[j] con la del que está despierto. En efecto, ella (= la naturaleza) está en reposo mientras contempla su objeto de contemplación que ha llegado a ser para ella por permanecer en sí y consigo y ser un objeto de contemplación: contemplación silenciosa también, pero más confusa[k]. En efecto, la otra es más clara que ésta en el acto de ver y ésta es una imagen de la otra contemplación. Precisamente también por esto lo que ha sido engendrado será totalmente débil, porque una contemplación que es débil produce un objeto de contemplación débil; también por esto los hombres cuando se debilitan en el contemplar, producen la acción, sombra de una contemplación y de un logos. En efecto, puesto que por la debilidad del alma no es posible para ellos el espectáculo de la contemplación, no pudiendo captarlo suficientemente y por esto no siendo completos, pero deseando verlo, se conducen en la acción para ver, lo que no podían por la inteligencia. Así pues cuando producen (algo), ellos mismos quieren ver esto y contemplarlo e incluso que los demás tomen conciencia de ello, porque tienen esta intención en la medida en que hay una acción[l]. De este modo descubriremos por doquier la producción y la

[g] = *οὐδ' αὖ ἔτι.*

[h] = *ἀγλαὸν καὶ χαρίεν.* H-Sch.³, *χαριεν.*

[i] Dando a "*τις βούλεται ...διδόναι*", sentido personal.

[j] = *τοῦ ὕπνου.* con los manuscritos. H-Sch.³ y Armstrong traen ahora *καθυπνου.* Ver también la conjetura de Beutler-Theiler en III b, p. 370. Cilento, *Paideia*, p. 132, reúne, cómodamente. el comentario filológico.

[k] = *ἀμυδροτέρα δέ.* Aunque no todos los críticos traducen igual.

[l] Así pues/ acción. Diferimos de otras versiones que traducen *ad sensum: "Ainsi, quand nous agisson, que nous voulons voir, contempler, saisir l'intelligible, que nous essayons de le faire saisir aux autres, que nous nous proposons d'agir autant que nous en sommes capables, dans tous ces cas, nous trouvons que l'action est une faiblesse de la contemplation ou une conséquence de la contemplation"* (Bouillet, II, p. 216); *"Oui, lors-qu'ils fabriquent un objet, c'est qu'ils veulent le voir et lorsqu'ils se proposent d'agir, autant qu'ils le peuvent, c'est qu'ils veulent le faire voir et le faire sentir aux autres"* (Bréhier, III, p. 158); *"Questo almeno è certo se creano, essi per primi braman vederla la loro creatura, e che contemplino e sentano anche gli altri, se il loro proposito si sia tradotto, a tutto loro potere, in azzione"* (Cilento, Enneadi, II, p. 147). Cf., igualmente, Mckenna, p. 242 y Harder, III a, p. 9; *"When they make something, then, it is because they want to see their object themselves and also because they want others to be aware of it and contemplate it, when their project is realised in practice as well as possible"*, Armstrong, III, p. 373; *"When indeed they make (something), they wish that both they themselves*

acción como una debilitación o una consecuencia de la contemplación; como una debilitación si allende lo actuado nada fuese posible tener, y como una consecuencia, si fuese posible contemplar antes de esto otra cosa mejor que es anterior a lo que se ha producido. Realmente ¿Por qué[m] el que puede contemplar lo verdadero se va a dirigir con preferencia a la imagen de lo verdadero? Y también los más ineptos de entre los niños son una prueba, porque no teniendo capacidad para las ciencias y la contemplación se inclinan a las artesanías y a los trabajos manuales".

Con este capítulo 4° se cierra, prácticamente, en nuestro tratado la especulación sobre la naturaleza.

La naturaleza, se ha dicho, no engendra mecánicamente ni sirviéndose de miembros, es inmóvil, un logos, y así es contemplación y contemplar es producir. Ahora bien, si alguno más incrédulo que dubitativo, se preguntara "por qué", movida por qué causa, tanto eficiente como final ella produce, comprendiendo que en ella no son posibles las subdivisiones internas, debería darse y se daría de hecho, que una vez así alcanzado verdaderamente el sentido de su inquietud, o sea, el significado de la producción natural, se encontraría en su propio ser real. Es decir, entendería en sí mismo, como participante de esa misma potencia, y por ello en silencio y sin buscar, como ella, que la respuesta estaba inscripta en su propia existencia y que ella nunca podría ser realmente respondida a través de una búsqueda racional. Tal nos parece ser aquí el sentido de la inserción de esta prosopopeya. Una invitación a intuir la presencia de la capacidad productora de la naturaleza en sus productos, en sus "contemplaciones objetivadas" (expresión que nos parece que encierra más cumplidamente que "objeto de contemplación" el *theórema* plotiniano con el significado con que aquí se lo utiliza)[39], en los diversos seres vivos. En efecto, siendo tanto el acto de producir como sus resultados consecuencias ontológicas de los diferentes modos o estamentos del ser, en la constitución de cada uno de ellos estará dada la respuesta y la pretendida causa de por qué produce y, por ello, en la naturaleza misma, claramente, como una disposición propia que engendra y refleja, como producto a la

may see it and others may see and perceive it, when their purpose is, as much as this is possible, praxis", Deck, *o. c.*, p. 123. Ver también Ficino en Creuzer, p. 183. Nuestra traducción se fundamenta así: el período es una consecuencia de lo dicho anteriormente, *γοῦν*, el sujeto (ellos) de *ποιῶσιν* y *βούλονται* se refiere "a los que se conducen en la acción". La proposición temporal encabezada por *ὅταν* tiene que ver con un hecho usual. La proposición principal con un predicado verbal, no presenta inconvenientes. La segunda proposición iniciada con *ὅταν* también, no tiene significado temporal, sino causal (ver L.S.J. 1, b) y contiene un dativo posesivo (*αὐτοῖς*); el resto tiene valor consecutivo.

[m] Τί; ahora H-Sch.[3] conjeturan *τίς*.

vez de un ser más completo, sus mismas cualidades productoras, bien que ahora debilitadas. De este modo, en la potencia inferior del alma se unen las propiedades generativas de su madre, el alma universal y de aquéllos que a su través la han engendrado, las ideas inteligibles[40]

Insistimos, es esta constitución ontológica la que al mismo tiempo la dispone (*páthos*) al igual que a sus productores, a engendrar y a que su modo de producir no sea obra de designio racional, sino expresión de una sabiduría emparentada con otra superior, que ella abriga internamente. Va por ello aquí la imagen matemática respecto de la producción y la advertencia pareja, que impide el literalismo interpretativo. Como el geómetra intuyendo en sí la realidad pura del universo geométrico la exterioriza por figuras concretas que no agotan la realidad de ese universo, que también se le impone, y que se refleja en figuras espaciales, así, precisamente, los seres orgánicos se deslizan desde la naturaleza. Surgen, pues, así los seres vivos, por ella determinados desde su interioridad y esencia misma, no por lo tanto, inspirándose en otra cosa, y esa producción y el pulular de los seres ni la tocan ni la dejan exhausta. Uso éste del quehacer del geómetra, de una imagen aquí esencial, pues ella ayuda, con otros textos eneádicos, a comprender el tema del modo de conciencia propio de la naturaleza, que tanto ha interesado a Plotino desde el comienzo de esta lección. Se compara más abajo la conciencia de la naturaleza a la del sueño. Se anunció también al comienzo, bien sea frente a estoicos o no, que la naturaleza no es simplemente carente de representación y se insiste a todo lo largo del tratado en que la naturaleza es *theoría*. Entiéndase, no se dice que la naturaleza posea contemplación, sino que es contemplación. Que en ella ser, saber y concretar ese saber (producir), son una y la misma cosa. Así, interpretar esta comparación de la conciencia del sueño atribuida a la naturaleza como falta de conocimiento y así, como un modo de saber inferior al sensoperceptivo y racional del hombre, nos parece equivocado[41]. En otros dos lugares no muy lejanos en el tiempo de este escrito, ha hablado Plotino de la capacidad representativa y ha dicho cómo son las imágenes propias de la naturaleza, de ningún modo provenientes del mundo exterior, sino de su interna capacidad productiva[42] Aquí reside, nos parece, la clave de la interpretación que vincula al mismo tiempo la imagen de la producción del geómetra y la conciencia propia del sueño, a la que pueblan imágenes que surgen de una misma actividad interna[42a] Como el geómetra proyecta desde sí las figuras, el sujeto dormido extrae desde sí la urdimbre

de sus sueños y la naturaleza permite que su saber se refleje en la materia como seres orgánicos. La comparación, por otra parte, entre la conciencia del hombre despierto y dormido, como inspirada por Aristóteles[43], podría asumir la relación acto-potencia de acuerdo con el modo de ver propio de Plotino a partir de la Posibilidad Universal, para señalar la diferencia entre la potencia de conocimiento del alma superior y esta inferior, en el modo como lo está tratando en toda la lección, pero más nos parece que tiene que ver con la autonomía del durmiente, al que no turba lo exterior.

Y se sigue de inmediato insistiendo en que a más ser corresponde mayor contemplación y, consecuentemente, capacidad productiva en proporción directa. Los entes naturales, o sea, los resultados de la contemplación de la naturaleza, serán más débiles que ella. El hombre en cuanto producto natural complejo no escapa de esta regla. Precisamente lo presenta aquí Plotino, para determinar, además, la noción de acción ya poco antes presentada.

La acción no es producción[44] propiamente dicha, simplemente porque en ella no se identifica la actividad con su logos. Ella entonces, es una sombra y, a veces, sombra más lejana, un sucedáneo de la contemplación. Y se comienza a explicar la primera parte del aserto. El hombre, se ha dicho, posee un ser complejo, complejidad que aquí se supone, y que aparece desde el momento en que desde el hombre aparece este ámbito de la acción. El hombre debe seguir la ley ontológica que constituye su modo de ser. Es una unidad, un microcosmos, en el que el alma superior debe imperar sobre sus aspectos inferiores, el racional y el sensitivo. Los últimos mantienen la cohesión del hombre sensible; el primero, vehículo de la inteligencia como patrón y como control, el hombre propiamente dicho, así pues, sólo en armonía conservará su unidad y la expresión propia de su humanidad y su función propiamente unificadora, la que tiene que ver con la presencia de lo inteligible en esa alma, o sea, su patrón esencial; esta permeabilidad a lo inteligible, será transparencia del ser en el hombre, plena conciencia de su realidad, contemplación. Se ve que la contemplación del hombre no es la de la naturaleza. Que él sigue fielmente las inspiraciones de ésta en su capacidad de engendrar otro ser humano, pero que en su carácter específico mira por sobre la naturaleza y se instala allí como reflejo de la Inteligencia, junto al alma del universo. Así deberá ser tan dueña de su hombre sensible como el alma del mundo lo es de su cuerpo y sacará el impulso de su conducción de la fuente inteligible. Su actividad propiamente humana, ahora y después, será noética[45]. Y cuando lo que es connatural al hombre, su contemplación,

se debilita, pide dirección a sus instancias inferiores y de contemplador por naturaleza, se transforma en hombre descentrado, en hombre que actúa. Aunque en el fondo es tal la constitución humana y a tal punto lo sobrepasa, que la acción más alejada se muestra en su propia ineficacia como un deseo de contemplar, como un anhelo que ha fallado su destino, permanecer en la propia esencia, en el propio logos; por eso la acción es sombra y sucedáneo de la contemplación, porque en su raíz profunda depende de ésta y porque con su propia presencia no logra ocultar el vacío de un lugar que indebidamente ocupa. Así el que ejecuta una actividad práctica desea realmente producir, aunque falto del espectáculo gratificante –embotado espiritualmente– se pone un objetivo, que es una mezcla de contemplación, de objeto inferior deseado, de objeto que los demás deben ver. El resultado de esta "intención" no podrá ser una obra espontánea, una obra de mantenimiento en su ser, sino que será algo que inferioriza al sujeto que la ejecuta. Por ello también la producción humana, semi sabia, y la acción, más ciega, tendrán destinos diferentes, una dará por resultado impotencia, nulidad, hechos que "poco dicen": debilitación; la otra, algo que remitirá a su modelo: será una consecuencia que hablará de su móvil o premisas y, razonablemente, el que vea la imagen, querrá establecerse en el modelo.

Concluye Plotino con la prueba visible de la tesis anteriormente sostenida[46]: el ejemplo de los niños torpes. Efectivamente, lo mismo que el ser humano inhábil, que tiene existencia concreta, queda en la periferia de las ciencias, el idóneo, que igualmente se impone por su existencia real, opta por las ciencias, no por las artesanías manuales que viven como sombras de aquéllas.

Encontramos aquí estos elementos en relación con la última parte del escrito:

1) La expresión: "Καὶ εἰ τις δὲ αὐτὴν ἔροιτο τίνος ἕνεκα ποιεῖ", es de vincular con toda la cuestión de una concepción antropomórfica de la creación y conservación del mundo. La respuesta de Plotino, la naturaleza produce por contemplación, es decir, por propia disposición anímica, está metida de lleno en la tesis polémica.

2) Todo el párrafo que va desde la l. 15 a la 22, ilustra un modo de ser y producir que Plotino atribuye a cualquier grado de realidad dotado de contemplación o potencia irradiante, que da así cuenta de su inmediato posterior y que de este modo están por necesidad enlazados ontológicamente. Pero nos interesa particularmente desenvolver su contenido tácito. El texto se refiere al alma universal, la que Plotino en su comparación con los gnósticos interpreta como el Eón Sofía y que por eso se subraya que posee una

contemplación en reposo, sin necesidad de nada trajinar, ni de "bajar", ni de "subir" E imagen de ella es su otro aspecto, la naturaleza, que cumple su cometido como reflejo fiel y sin realizar ninguna de las tareas a que los adversarios doctrinales someten a su hacedor de cortas miras. Por ello, igualmente y en la medida de lo posible, está en sabiduría y paz. El primero de los apartados es de por sí elocuente:

"η... φύσις ψυχὴ οὖσα..., ἡσυχῃ ἐν εαυτῇ θεωρίαν ἔχουσα οὐ πρὸς τὸ ἄνω οὐδ' αὐ ἔτι πρὸς τὸ κάτω, στᾶσα δὲ ἐν ᾧ εστιν, ἐν τῃ αὑτης στάσει καὶ οἷον συναισθήσει, τῇ συνέσει ταὐτῇ καὶ συναισθήσει τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν ὡς οἷὸν τῃ αὐτῇ καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν ἀλλὰ θεώρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὸν καὶ χαρίεν" ..."[47].

3) El tratamiento de la actividad humana extravertida que aquí se inicia, la más espontánea (producción o consecuencia) y la más subordinada a lo exterior (acción o debilitación), insinúa cuán absurdo resulta proyectar una demiurgia de sesgo humano, de ínfima calidad contemplativa, sobre la causa productora del universo.

5. "Pero habiendo dicho sobre la naturaleza cómo su generación es una contemplación[a], digamos[b], habiendo llegado al alma que es anterior a ella, cómo su contemplación, su amor al saber y a la investigación, su fruto[c] originado a partir de lo que conoce y su plenitud[d], han hecho que ella habiendo llegado a ser por completo objeto de contemplación haya producido otro objeto de contemplación; igual produce el arte: siempre que cada una de ellas (= las artes) se encuentra plena, produce otra arte pequeña, como la que tiene el escolar[e] que es en todo y por todo una imagen en modo diferente; estos espectáculos y objetos de contemplación, sin embargo, son como confusos[f] e incapaces de sostenerse por sí mismos en relación con lo primero. Así pues, lo razonable[g] de ella (= el alma) que siempre próxima

[a] Frase recapitulativa que indica que ha concluido la reflexión sobre la naturaleza (primera parte del título del tratado y primera subdivisión de III, 8) y que comienza la exposición de un nuevo tema.

[b] Ver también III, 8, 1, 19.

[c] = ὠδὶς, ver más adelante.

[d] = *το πληρης*, que aparece en este capítulo bajo otras formas.

[e] Seguimos el texto de H-Sch.[1-2] y el de los manuscritos, sostenido también por Cilento —cf. *Paideia*, pp. 40 y 135— frente al *εν παιγνίῳ*, que transformaría a "escolar" en "juguete", de acuerdo con la conjetura textual de Beutler-Theiler, *Pl. Sch.*, III b, pp. 370-371, que aceptan ahora H-Sch.[3] y Armstrong, *Plotinus* III, p. 374.

[f] = *αμυδρά*, ver también III, 8, 4, 27.

[g] Si tenemos en cuenta el texto que ahora siguiendo a Kirchhoff proponen H-Sch.[3] y Armstrong y que cambia un poco Cilento, la parte que se acaba de traducir quedaría así: "... *και θεωρηματα. Τὸ πρῶτον, [τὸ λογιστικον] ουν αὐτῆς ...*" y la versión sufriría la pertinente corrección: "sin embargo estos espectáculos ... e incapaces de sostenerse por sí mismos. Así pues, lo primero, (lo razonable de ella) .. " Indecisos, tanto por la elimina-

a lo alto está plena y que está iluminada por lo inteligible permanece arriba, pero hay otra parte que participa por la primera participación de la que ha participado; porque ella (= el alma) avanza[h] siempre como una vida que viene de una vida; ya que como un acto[i] se extiende por doquier y no está alejada de cualquiera que exista. No obstante, aunque ella al avanzar abandona lo anterior, ha dejado permanecer allí la parte de ella que está colocada arriba[j]; porque de haber abandonado lo que está colocado arriba no podría estar en todas partes, sino sólo en donde termina. Pero no es igual lo que avanza que lo que permanece. Por lo tanto si es necesario que llegue a ser por doquier y que no haya en donde ella misma no esté actualmente, que siempre lo anterior sea otro que lo posterior, que el acto llegue a partir de la contemplación o de la acción y que ninguna acción existiera aún (porque no es posible que ella (=la acción) exista antes que una contemplación), se sigue que una será más débil que la otra pero contemplación por entero; de modo que la acción que muestra ser según la contemplación será la contemplación más débil; porque es necesario que siempre lo que es engendrado llegue a ser del mismo género[k], pero también que llegue a ser más débil que aquello, porque se empaña al descender. En verdad todo esto resulta silenciosamente, porque no hay necesidad alguna de una pública y externa contemplación o de una acción, sino que es un alma también la que contempla y produce lo que está tras ella, lo que de esta manera ha contemplado más externamente y no del mismo modo como lo que es anterior a ella y una contemplación produce la contemplación. En efecto, ni la contemplación ni el objeto de contemplación tienen límites, y por esto (el alma) está por doquier[l]; porque ¿En dónde no está? Por lo tanto del mismo modo (sucede) en toda alma. Porque no se encuentra limitada por el tamaño, aunque no esté de la misma manera en todas las cosas, así como tampoco igualmente en todas las partes del alma. Por esto el auriga da una parte a los caballos de aquello que ha visto y ellos, es claro que lo han tomado, porque habrían deseado lo que han visto; en efecto ellos no lo han alcanzado por entero[m]. Pero si actúan es porque desean o actúan por lo que desean. Y aquello era objeto de contemplación y contemplación".

ción de *τὸ λογιστικὸν*, como de conservarlo, por la lejanía de *ουν* del punto, retomamos H-Sch.[1-2].

[h] Con H-Sch.[1-2] y Cilento. No encuentro necesaria la reforma de Armstrong.

[i] = *ενέργεια*, como lo recuperan ahora H-Sch.[3], Armstrong, Cilento y Beutler-Theiler.

[j] Respetando el texto transmitido con H-Sch.[1-2]. Considerar una glosa *τὸ εαυτῆς πρόσθεν* con Dodds, l. c., p. 109 y Armstrong,, *Plotinus* III, pp. 374-5, n. 1, no nos parece imprescindible. Tratándose de un texto *sub iudice*, Cilento, *Paideia*, p. 40, V, 14, silencia el comentario.

[k] = *ομογενὲς*.

[l] Eliminando *ἢ καὶ διὰ τοῦτο*, con H-Sch.[3] y Armstrong, que se deciden a seguir a Kirchhoff. Cf. Cilento, *Enneadi*, II, p. 467, nota *ad locum* y *Plotini Opera*, I, p. 401, para comprender los motivos de duda sobre este texto que ha alimentado la indecisión de los críticos.

[m] Cf. *Fedro* 247 e 5-6.

Este capítulo cierra en su primer renglón con una breve frase, el tratamiento de los dos anteriores que versan sobre la naturaleza y esboza en la primera parte que sigue el plan a desarrollar sobre la contemplación en lo que constituye la parte principal del alma, la que ya apareció presidiendo a la naturaleza en *Enn.* III, 8, 3, 8-9 y III, 8, 4, 16. Se trata, pues, ahora de determinar la relación ontológica existente entre dos aspectos del alma, el alma universal y el alma como potencia natural, ya suficientemente tratada en los capítulos anteriores, y de explicar la realidad de la segunda por la primera. Y dice así Plotino en el lenguaje que le es peculiar, que desde tal perspectiva productora, el alma primera contempla y que en su contemplación, por su mismo saber y suficiencia, queda encinta del fruto que le habrá de seguir[48]. Y así, ella que es visión, en tanto que ve en sí misma es posibilidad de *theórema* y *theórema* ella misma, visión objetivada, que es el preludio, la realidad permanente y eminencial en ella residente que permite la existencia del alma segunda, de la naturaleza, no ya *theórema* materno, sino, desde éste, viviendo fuera, otro *theórema*, alma-naturaleza, modo de ser diverso[49]

Y viene la comparación, que como en el final del capítulo anterior, tiene que ver con las manifestaciones del vivir diario y, sobre todo, con hechos familiares con el modo de existencia intelectual propia de los discípulos del maestro neoplatónico. La analogía es, nos parece, perfecta:

a) la naturaleza *es* al ser sensible *como* el niño de capacidad intelectual, apto para la ciencia *es* al niño de escasa capacidad intelectual, apto para las artes manuales.

b) El alma universal *es* a la naturaleza *como* el arte que está en el maestro es al arte que está en el escolar.

El agregado final, marcando la dependencia ontológica, advierte que el formalismo es válido en cuanto refleja la relación, pero que los contenidos son diferentes en cantidad de potencia. Aquí, tratándose como límite la naturaleza, hay confusión y debilidad suma, allí, tratándose de los sensibles, había cadáveres.

Y pasa Plotino a la nueva realidad. Esta parte superior, principal y razonable (*logistikón*) del alma, presenta ciertas cualidades propias respecto de sus realidades inferiores. Se encuentra junto a la Inteligencia y de allí no se mueve, participa primeramente de lo inteligible y es fuente de participación del resto del alma que está presente en todo el universo viviente. Pero ¿Cómo es posible esta última afirmación? He aquí lo fundamental del capítulo.

El alma queda arriba, pero su contemplación produce otro resul-

tado. El objeto que ella contempla es su mismidad, de otra manera, ella misma en cuanto *lógos* que refleja a la Inteligencia. Pero en tanto es pura contemplación, en tanto ve los inteligibles que la constituyen, ya está inclinada sobre sí misma concibiendo y siendo sujeto y objeto de contemplación está determinando su propio estado, así como proyectándose también hacia afuera como contemplación objetivada. De este modo el alma está arriba y no sólo en relación con la Inteligencia, sino también como origen de su prolongación o estado natural. Es así un acto que sostiene la realidad inferior permaneciendo inmóvil y llenando el universo con sus rayos, con los beneficios de una presencia que es vida, a través de su proyección inmediata, la naturaleza. Corre, por consiguiente, ininterrumpidamente la fuerza anímica por el universo, sin nada que la limite y sin encerrarse ella misma, con la libre generosidad que revelan los seres que pueblan el devenir.

Es éste el nuevo horizonte encadenado cosmológicamente que toma Plotino, ahora, para insistir en que la acción es copia, aunque puede serlo debilísima, es cierto, de la contemplación[50] y, así, contemplación también, por más que mínima. Porque la acción desviará al hombre, es cierto, pero será porque el hombre se descentra o porque llega, más extremosamente, a fallar su meta, porque pierde la inspiración que le viene de su mismo ser. Luego la influencia de la potencia será omnicomprensiva y los desvaríos humanos debilísimos vestigios de ella, por más que a veces la manifiesten al revés, pues, esencialmente hablando, nada hay fuera del ser, ni, por lo tanto, nada vendrá desde fuera de él para cambiar sus destinos. Los desórdenes, y bien que aparentes por parciales, son interiores a la arquitectura universal y no hay causa que la pueda apartar un ápice de la Posibilidad universal.

La omnipresencia del Alma y su poder de irradiación, es el tema que recorre este capítulo y que lo revela como una lección que se opone al anticosmismo gnóstico originado en una falencia creadora, al menos, en la forma literal como Plotino rechazaba el mito gnóstico. La cita platónica que sirve de colofón al texto, parecería querer enseñar, en contraste con exégesis platónicas arbitrarias, que también Platón sostenía esta doctrina de la extensión ilimitada del alma que manifiesta su capacidad contemplativa hasta en la acción con una progresiva manifestación de potencia.

Todo este capítulo muestra un claro nexo con lo que se ha dicho hasta aquí y con el espíritu del alegato de *Enn.* II, 9 y esto en un doble sentido:

1° Mostrando la íntima relación ontológica y jerárquica que existe entre el alma universal (= Sofía) y la naturaleza (= demiurgo), am-

bas sabias en su grado y responsables del universo, total o particularmente, en su medida, y ello según la norma de la contemplación = la producción. Naturalmente, en este ámbito no es lícito ni limitar caprichosamente el dominio de lo anímico (a) "*ἐστιν ὅτου ἀποστατεῖ*" y b) la *theoría* y el *theórema* no reconocen límites, sino los que surgen de su propia esfera de actividad) ni tornarlo arbitrario.

2° Haciendo patente que en este tipo de operatividad no hay manifestaciones visibles ni necesidad de lo exterior (*ἐψοφητι*, etc.), sino libre expansión de la interioridad y que, por lo tanto, todas las aventuras y vicisitudes de Sofía, por una parte, y el esfuerzo inepto del demiurgo del relato gnóstico, por la otra, proyección de la actividad humana más pobre, nada tienen que hacer con el orden cosmológico[51].

6. "Así pues, la acción existe en virtud de una contemplación y de un objeto de contemplación; a tal punto que también para aquéllos que actúan[a] la contemplación es un fin y que no habiendo sido capaces de alcanzarla, por decir, directamente, errando en torno tratan de asirla. En efecto, nuevamente, resulta claro que cuando éstos han alcanzado alguna cosa de las que desean, han querido que esta cosa exista, no para no conocerla, sino para conocerla y verla en tanto que está presente en el alma, yaciendo aquí como algo que puede ser visto[b]. Y puesto que actúan gracias a un bien, no (actúan) así, sin embargo, para que esté fuera de ellos, ni para no tenerlo, sino para tener este bien a partir de la acción[c]. Pero ¿Dónde está él? En el alma. Por consiguiente, una vez más, la acción ha tornado[d] hacia la contemplación; porque lo que se capta en el alma, la que es un logos ¿Qué otra cosa podría ser, sino un logos que está callado[e]? Y más (callado), en cuanto más (logos)[f]. En efecto, en aquel momento (el

[a] = *τοῖς πράττουσιν*, ver también *infra τοῖς πρακτικοῖς*, l. 30.

[b] = *θεατόν*. Algunos de los manuscritos conservan la lección *θεατέον* (=que debe ser mirado), que Cilento señala como *lectio notanda*. Cf. Cilento, *Paideia*, p. 41 y p. 137.

[c] Armstrong se separa un poco aquí y traduce: *"This is so, because . . ."* etc., cf. *Plotinus*, III, p. 379. Más próximo su precursor en lengua inglesa S. Mackenna, *"We act for the sake of . . ."*, p. 243.

[d] = *ἀνέκαμψεν*.

[e] = *σιωπῶν*.

[f] = *καὶ μᾶλλον, ὅσῳ μᾶλλον*. La frase, apretada, tiene estas interpretaciones, Bouillet, II, p. 219: *"(raison) d'autant plus silencieuses qu'elle est plus raison"*. Brehier, III, p. 160, lo sigue. Cilento, II, p. 149-50: *"E tanto più sarà ragione, quanto più sarà nell'anima"*; Mackenna más perifrástico, p. 244: *"For (mind or) Soul is a Reason Principle and anything that one lays up in the Soul can be no other than a Reason-Principle and anything that one lays up in the Soul can be no other than a Reason-Principle, a silent thing, the more certainly such a principle as the impression made is the deeper"*. Harder, III a, p. 15: *"Und zwar ist es das umso mehr, je mehr es innerhalb der Seele liegt"*; Armstrong, III, p. 379: *"And more so, the more it is within the soul"*.

alma) está en silencio y nada busca, puesto que está plena[g] y la contemplación que hay en semejante momento yace en el interior al confiar poseer. Y en cuanto más clara es la confianza[h], también es más silenciosa la contemplación, porque está más unificada, y lo que conoce, en tanto que conoce (porque ya hay que obrar con seriedad), viene a ser en unidad con lo conocido[i]. En efecto, si son dos, lo que conoce será uno y lo conocido será otro, como si yacieran juntamente y así aún no ha sido unificada esta dualidad, lo que sucede cuando los logoi que están en el alma no producen nada. Por esto es necesario que el logos no sea exterior, sino que esté unido al alma cuando uno aprende, hasta que logre encontrar lo propio. Por lo tanto el alma cuando está unida y ordenada[j], lo enuncia semejantemente y hace uso de él (porque primeramente no lo poseía), lo conoce y con su uso llega a ser como otra diferente de él y reflexionando[k] mira como algo diferente lo que es otra cosa; no obstante también ella (= el alma) era un logos y, por decir, una inteligencia, pero que mira a otra cosa. En efecto ella no es plenitud, sino que es incompleta respecto de lo que le es anterior; sin embargo, también ve silenciosamente lo que enuncia. En verdad, lo que no[l] ha enunciado, ya tampoco lo puede enunciar, pero lo que enuncia, lo enuncia por su debilidad, al conocer lo que tiene en la observación. Pero entre los hombres de acción se adapta lo que tiene el alma a lo de fuera. Ella por su superior posesión es asimismo más silenciosa que la naturaleza y por ser más, más capaz para contemplar, pero no siendo por su posesión perfecta, deseando un mayor conocimiento de lo que ha contemplado, quiere tenerlo a partir de la observación. Entonces, empero, también se abandona y llega a ser entre las cosas diferentes, pero después, tornando de nuevo, contempla la parte propia que había sido dejada; pero (el alma) produce lo inferior, en tanto está firme en sí. Por esto el sabio ha ya meditado y manifiesta a otro lo que viene de él mismo[m]; pero tiene la mirada en sí.

En verdad, ahora él se dirige hacia la unidad y hacia el reposo no sólo de lo exterior, sino también de sí mismo y todo le es interior".

[g] = *πληρωθεῖσα*, ver asimismo l. 26, *πληρης*.

[h] = *πιστ ις*.

[i] Es decir, el sujeto que conoce viene a ser uno con el objeto conocido.

[j] = *καὶ διατεθῇ*.

[k] = *διανοουμένῃ*.

[l] Con H-Sch.[1-2], los manuscritos y Cilento, sin considerar, por ello imprescindible la enmienda en *εὖ* de H-Sch.[3], Armstrong y Beutler-Theiler, menos la de de E. R. Dodds, l. c., p. 110, basada en el sentido del fragmento. Rec. también V, 5, 12 *in fine*.

[m] Muy sugerente la versión de Dodds, *l. c.*, p. 111: *"The sage has finished reasoning when he expounds his thought to another"*, en ella, creemos, se apoya Armstrong, *Plotinus*, III, p. 381. Así, para Dodds, "el pasaje refleja el propio método de trabajo de Plotino según es descripto por Porfirio en *vita* 8, 8. Dudo que el contexto en que aquí aparece la palabra *spoudaîos* y el sentido que ella mantiene para Plotino permita esta restricción significativa a lo puramente intelectual en sentido moderno o pragmatista. Ver asimismo H-Sch.[3], p. 381.

En el capítulo anterior terminaba Plotino la exposición refiriéndose a las relaciones entre la contemplación y la acción y se ofrecía ésta última a la atención del observador como una contemplación debilitada. Continúa el Neoplatónico con el mismo tema al que quiere ahora dotar de mayor claridad. Efectivamente, la acción se sustenta en la contemplación y ello resulta desde la misma conducta del hombre de acción, aunque él lo ignore y por lo tanto dé vueltas en el vacío. Este quiere hacer algo y se comprende que si así lo desea es tanto porque lo ve como un bien como porque quiere conocerlo. Ahora bien, ese deseo y ese preconocimiento antes de concretarse en el objeto que se debe producir, reside como una intención en el alma. Luego ya estamos en el ámbito del saber y no en el del actuar. Pero hay más, nos hemos encontrado con el logos anímico previo que tira de la acción y ya en el dominio anímico sabemos que a mayor pureza del alma, corresponde un más diáfano logos y, consecuentemente, mayor capacidad contemplativa.

Seguidamente se explaya Plotino en la relación directa que existe entre el ascenso en la contemplación y la falta de necesidad de su expresión y reposo interno. Hay más paz, tranquilidad y silencio en el alma del mundo que en la naturaleza y en ésta que en sus productos, como, paralelamente, hay más quietud y dominio de sí, desde el punto de vista antropológico[52], en el alma sabia, que en el alma como principio de actividad vital y que en los resultados de ésta, como producción y acción[53]. Y esta jerarquía ascendente que unifica y que por ello corre paralela progresivamente con una mayor ausencia de razones y de palabras, se puede explicitar, al contrario, desde el ámbito expresivo. El principio enunciativo es más silencioso, pero también más potente, que lo enunciado. Y escapándose del paralelo hace Plotino una breve escapada por la filosofía del lenguaje, para concluir, finalmente, también en el tema de la acción y desde él poder levantarse nuevamente a la contemplación. Al alma controlada, sabia o en sí, le corresponde el origen de la enunciación y cuando así acaece la palabra es fiel imagen de su estímulo propulsor. Pero lo enunciado es menos que lo que enuncia y el alma humana reconoce lo que le es propio, lo trata como suyo y con ello se familiariza, al punto que cuando para mientes (*dianooumene*)[54] en ello, lo viene a considerar no ya como algo propio, sino extraño y tratando de comprenderlo de este modo se pierde en su mismo desvarío. El alma quiere conocer, pero desenfocada, conoce cada vez menos, ya que desde lo que es en sí exterior no llegará a su interno motor. He aquí al alma perdida en la *práxis* en el ámbito lingüístico y, naturalmente, reclamando su lanzamiento vertical desde este círculo sin salida. Le bastaría purifi-

car sus nociones, en este campo también, para alcanzar su más profunda apetencia. De la palabrería inútil, por limpieza, se podrá ir a la palabra justa y única y desde este primer escalón de paz se podrá ascender al nivel más puro y silencioso del que prorrumpe todo discurso.

No otro es el testimonio del sabio en el que impera el control. El ha realizado ya el camino del desprendimiento lingüístico y por eso su palabra, si bien, menos que su reposado silencio, es discurso puro y unificado[55].

Este capítulo lo consideramos en casi su totalidad dilucidatorio de la doctrina plotiniana, en torno a temas del pensamiento de su mismo autor. En tal sentido no hay referencias que aludan directamente a nuestros gnósticos. Hay sin embargo un uso repetido del término *ἡσυχία* y del verbo *προφέρω* que nos permiten comprobar cómo Plotino distinguía su propio vocabulario filosófico del acuñado en un contexto mítico por sus opositores ocasionales. La acentuación sobre la fijeza del alma en la producción de su reflejo pone en guardia, una vez más, contra tesis contrarias.

7. "Por lo tanto resulta claro, me parece[a], que todas las cosas son a partir de una contemplación y una contemplación, tanto las que son verdaderamente, como las que han llegado a ser a partir de éstas mientras contemplan y que ellas mismas[b] son objetos de contemplación, unas para la sensación y otras para el conocimiento o la opinión; que las acciones tienen su fin en un conocimiento y el deseo de conocimiento, que los productos[c] de una contemplación van a terminar en una forma y un objeto de contemplación diferente, que, en general, cada cosa en tanto es una imagen de aquello que la genera, produce objetos de contemplación y formas; que las realidades que llegan a ser[d] en cuanto son imágenes de los seres muestran que el que produce no tiene como fin, respecto de lo producido, las producciones ni las acciones, sino (que produce) la obra[e] para ser contemplada[f]; que según esto también los razonamientos quieren saber y ya

[a] ...*οὐκ* ...*δῆλόν που*, con el texto de la edición crítica. Igual antes Cilento, II, p. 151 y más recientemente Armstrong, *Plotinus*, III, p. 382. Cf., no obstante, la nota *ad locum* más reciente de Cilento, *Paideia*, p. 141, en donde se advierte de la diferente interpretación textual de Beutler-Theiler, *Pl. Sch.*, III b, p. 374.

[b] Es decir, *γενόμενα* ...*αὐτά*, las cosas engendradas son también objeto de contemplación.

[c] = *αἱ γεννήσεις*.

[d] = *αἱ γινόμεναι ὑποστάσεις*.

[e] = *τὸ ἀποτέλεσμα*.

[f] Muestran/contemplada. Cf., en primer lugar, el aparato crítico de H-Sch. (*Pl. Opera*, I, p. 403), en donde los editores interpretan "*δείκνυσι* (*pluralis, regit duplicem accusativum, i. e.*, *ποιοῦντα et ποιούμενα*)". Los traductores, comenzando por M. Ficino, difieren en sus

antes las sensaciones, que tienen el conocimiento como fin; que incluso antes que éstos, la naturaleza produce el objeto de contemplación que hay en ella y el logos, al tiempo que da fin a un logos diferente (algunas de estas cosas podían comprenderse por sí mismas, pero otras, el discurso las ha hecho presentes[g]). Por consiguiente, también resulta claro esto que era necesario que si los primeros principios existían en contemplación, también todo lo demás aspire a ello, si es cierto universalmente para todos que el principio es fin[h]. Por lo tanto también cuando los vivientes engendran, se mueven los logoi que están adentro y esto es un acto de contemplación, un alumbramiento[i] productor de múltiples formas y objetos de contemplación, un colmar todo de logoi y, por decir, un indefinido contemplar; porque producir algo es producir una forma y esto es llenar todo de contemplación. E igualmente, las falencias, las que se encuentran en los seres que existen y las que se encuentran en las cosas que se hacen, son a causa de una desviación[j] de los que contemplan de lo que se puede contemplar; y ciertamente el mal artesano se parece al que produce formas feas. Y los amantes[k] también están entre los que ven y tienden hacia una forma".

Nos encontramos en este capítulo VII con un resumen de la mano del mismo Plotino, como bien reconocen hoy R. Beutler y W. Theiler en la nueva edición alemana de la versión de R. Harder[56]. La recapitulación que abarca los capítulos II a VI, encierra los siguientes puntos ya desarrollados:

1) Todo ser proviene de una contemplación y es, por ello, una muestra o ente inteligible. Entre estos seres dotados de sabiduría se distinguen los que propiamente contemplan (en los que se identifican la contemplación y la producción: el alma universal y la naturaleza) de los que siendo productos de aquella contemplación generadora inscriben en sí aquel orden creador y que tienen así la

versiones. Cf. Creuzer, p. 185; Bouillet, II, p. 221; Bréhier, III, p. 161, se diferencia escasamente del anterior; Cilento, II, p. 151; Mackenna, p. 245; Harder, III a, p. 19; Armstrong, III, p. 383.

g Muy sugerente también la versión de Armstrong: *"some of them were self-evident, and the discussion brought others to mind", Plotinus*, III, p. 383.

h Es decir, los seres aspiran a su principio ontologico, con lo que causa agente y final se identifican. Cf. Arist., *Etica Nic.* 1095 a 5; 1139 a 21 b 4, etc. *Si placet*, Armstrong, III, p. 382, n. 1.

i = ωδις.

j = παραφορᾷ. Lo mismo Armstrong. Cilento siguiendo a Müller y Beutler-Theiler, III b, p. 374, prefiere ahora παραφοραί, corrigiendo un poco su anterior versión. Cf *Paideia*, p. 141 y *Enn.*, II, p. 152.

k = οἱ ἐρῶντες con H-Sch. y como también lo mantienen Armstrong y Cilento, frente al más abstracto ἔρωτες de Kirchhoff y Volkmann, justificado por Beutler-Theiler, III b, p. 374 con el pasaje de *Fedro* 250 d; *Paideía*, p. 142.

posibilidad de ser conocidos por otros, ya por los animales (sensación) o por los hombres, correcta o superficialmente (conocimiento u opinión).
2) La acción aspira a un conocimiento.
3) Los productos de una contemplación, resultan ser una contemplación y contemplación objetivada diferentes.
4) Toda imagen ontológica tiene capacidad productiva.
5) La imagen muestra que el agente productor (el modelo) no se ha puesto como fin su obra (natural o artificial), sino que al producir colabora sólo, según naturaleza, al sabio orden universal, el que el razonamiento y sensaciones tratan de captar como su fin, o sea, "la obra para ser contemplada", el conocimiento que hay inscripto en cuanto existe por el hecho de existir.
6) Con anterioridad, sin embargo, la naturaleza da origen a su objeto de contemplación y logos, que posteriormente se concreta como la manifestación de su actividad interna, dándole el toque final al mostrarse como una esencia diferente.

Aclara Plotino que todos los elementos hasta aquí expuestos, pueden subdividirse en dos categorías: algunos que ya eran familiares y claros, sin necesidad de mayores explicaciones[57], pero otros, que exigían ser iluminados, porque presentaban una verdadera dificultad para entender correctamente los órdenes inferiores de la realidad, porque, sin duda, había exposiciones, aparentemente próximas al pensamiento de Platón, que las enturbiaban. Por eso ahora, en diálogo franco con sus más fieles auditores lo hace. Todo esto incluye el breve paréntesis: "algunas de estas cosas eran de por sí evidentes, pero otras han sido hechas presentes (recordadas, *ὑπέμνησεν*) por el discurso (λόγος)", vale decir, por el diálogo filosófico que caracterizaba a las reuniones de la escuela.

Y de la aclaración de tantos puntos parciales resulta diáfana la tesis central de toda esta conversación. Si los seres verdaderos contemplan, también sus imágenes. La armonía cosmológica que tanto le interesaba subrayar a Plotino en este campo de la existencia del cosmos y de la causa que le hace ser un cosmos, se va consolidando mediante la doctrina de la contemplación/producción.

Consecuentemente, se vuelve al último nivel de la realidad productora. La capacidad natural de producir en el mundo que a través de sus vástagos (los logoi) se manifiesta en los cuerpos vivos permitiendo que el cosmos entero esté lleno de vida y de conocimiento. De esta manera el devenir, el permanente aparecer y desaparecer de los seres, no es más que resultado de una contemplación y, así, la perpetua existencia de una vida pasajera que refleja

otra más profunda, un orden sin deficiencias. Razonablemente, toda falla generacional o de lo que los hombres hacen, será el resultado de una desviación, una falta de contemplación. En cuanto al hombre, estas afirmaciones resultan claras, si se tienen en cuenta los anteriores desarrollos sobre la acción, sin embargo, respecto de la actividad natural, falta aquí la explicación. No obstante se cierra el capítulo con dos probables respuestas a preguntas implícitas, que pueden hacer más claro esto último.

Sí, dice Plotino, hay un paralelismo entre el mal artesano, que ve oscuramente su modelo, y el que produce lo feo, naturalmente, por falta de visión.

Y segundo, el amante también aspira a una forma más perfecta bajo su anhelo de lo sensible. No dice más aquí el maestro neoplatónico, pero este tema será objeto de la reflexión de todo un tratado, el de *Enn.* III, 5 (50), sobre el amor y recibirá mayores luces al tratar más tarde el tema de la belleza inteligible.

No obstante el carácter de resumen de este capítulo, podemos extraer algunas notas del mayor interés sumadas a su sentido general:

1) La expresión fundamental: *ἀλλὰ τὸ ἀποτέλεσμα ἵνα θεωρηθῇ.*
2) La explicación de toda falla por una desviación de la contemplación, no obstante el carácter armonioso del cosmos.

8. "Así, pues, es esto. Pero la contemplación una vez que asciende desde la naturaleza al alma y desde ésta a la Inteligencia y estas contemplaciones llegando a ser siempre más propias y unificadas con los que contemplan y en el alma virtuosa[a] llegando a ser lo mismo lo conocido con el sujeto que conoce, como deseando entrar en la Inteligencia, resulta claro ahora que en ésta (= la Inteligencia) ambos son uno, no por apropiación, como es en el alma que es óptima, sino esencialmente[b] y en virtud de ser 'el ser y el pensar lo mismo'[c]. En verdad, ahora ya no es uno diferente del otro, porque, en caso contrario, habrá[d] nuevamente otro, el que ya no será uno

[a] = *ἐπὶ τῆς σπουδαίας ψυχῆς.*

[b] = *οὐσίᾳ.*

[c] = *ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ νοεῖν.* Recuerdan los editores del texto crítico, Parménides, fragm. B 3 y la cita anterior más cuidada de *Enn.* V, 1, 8, 17: "*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι*". Una tercera vez en *Enn.* I, 4, 10, 6. Para otros reflejos parmenídeos en las *Enn.* cf. V. Cilento, "Parmenide in Plotino", *Giornale critico della filosofia italiana*, II, 1964, pp. 194-203 y brevemente, *Paideia*, p. 143 y ahora G. Calogero, "Plotino, Parmenide e il 'Parmenide' ", en *Plotino e il Neoplatonismo*, pp. 49-59.

[d] *πάλιν γὰρ ...ἔσται.* Tal es el sentido sintáctico que damos a esta frase considerando la partícula *αὖ* como la réplica positiva (ya que la proposición anterior a la que se opone es

y otro. Por consiguiente, es de tal modo necesario que ambos sean realmente uno; y éste es una contemplación viviente, no un objeto de contemplación, como si estuviera en otro. En efecto, él viviendo en otro será aquél otro (el que vive)[e], no siendo un viviente en sí[f]. Por lo tanto, si un cualquier objeto de contemplación y objeto de pensamiento llega a tener vida, es necesario que sea una vida en sí, no natural, ni sensible, ni esta otra anímica. Ciertamente tamb én estas otras son pensamientos, pero una, un pensamiento natural, la otra sensible y la otra anímico ¿De qué modo, entonces, son pensamientos? En tanto que son logoi. Y toda vida es un cierto pensamiento, pero son (pensamientos) uno más confuso[g] que otro, como también la vida. Pero aquella muy clara[h] primera vida y primera inteligencia, es una unidad. Entonces, la primera vida es pensamiento y la segunda vida, pensamiento segundo y la última vida, último pensamiento. Luego toda vida es de tal género y pensamiento. No obstante los hombres quizás pudieran referirse a diferencias de vida, pero no se refieren a las (diferencias) de los pensamientos, sino que dicen que unos son, pero que otros no son en absoluto pensamientos, porque entonces no investigan qué es enteramente la vida. Pero se debe acentuar, por lo menos esto, que una vez más el discurso[i] prueba que todas las cosas son un apéndice[j] de contemplación. Si, por lo tanto, la vida, la más verdadera, es vida por el pensamiento, pero ésta es así por el pensamiento más verdadero, el pensamiento más verdadero vive y la contemplación y el objeto de contemplación son algo semejante a un viviente y a una vida y los dos son al mismo tiempo uno. Ahora bien ¿Cómo los dos siendo unidad, por otra parte, esta unidad es múltiple? Porque no contempla una sola cosa. Pues aun cuando contempla lo Uno, no (lo contempla) como Uno, de lo contrario no llegaría a ser Inteligencia. Realmente, habiendo comenzado como Uno no ha permanecido como ha comenzado, sino que ha llegado a ser múltiple inad-

negativa) de la expresión εἰ δὲ μη tan frecuente en Plotino (Cf., p. ej., V, 5, 4, 15; V, 5, 11, 11). Por ello como un período hipotético con la prótasis sobreentendida pero con sentido real o eventual, no potencial, como sostiene Cilento, *Paideia*, p. 144, siguiendo a Schwyzer. Por otra parte, el traductor italiano no siempre está seguro de esta última significación, ver por ejemplo, *Enneadi* III, p. 73: *"altrimenti, tu rimarrai spoglio di Dio"*.

[e] Seguimos la edición crítica de H-Sch.[1]. Armstrong cambia ζῶντι ἐκεῖνο por ζῶν δι' ἐκεῖνο con E. R. Dodds, *l. c.*, pp. 111 (ver también ahora H-Sch[3], p. 381) y traduce, consecuentemente: *"which . . . is alive because of that other"*, *Plotinus*, III, p. 385. Cilento da su asentimiento con un *"placet . . . et mihi"*, *Paideia*, p. 44, pero sin cambiar el texto. ,

[f] = αυτοζῶν.

[g] = ἀμυδροτέρα

[h] = εναργεστέρα, con H-Sch.[1-2] *et alii*. Conservamos al traducir el valor gramatical del comparativo absoluto. En otros casos no, *v. g.*, *Enn.* III, 8, 4, 16 (sí Deck, *o. c.*, p. 122: *"more powerfully"*), pues la falta del segundo termino puede bien deberse a la siempre mencionada *breviloquentia* plotiniana. Ahora H-Sch.[3], p. 381 transforman el texto con una nueva puntuación, los sigue Armstrong.

[i] = λόγος.

[j] = πάρεργον.

vertidamente, como entorpecida[k], y se ha desplegado queriendo tener todas las cosas (¡Tanto mejor le fuese no haber deseado tal, porque ha llegado a ser segunda!), ya que habiéndose desplegado como un círculo ha llegado a ser figura, superficie, circunferencia, centro y radios, las cosas de arriba y las de abajo; pero mejor es el desde dónde y peor el en dónde[l]. En efecto, el desde dónde[m] no era como el desde dónde y en dónde, ni, por el contrario, el desde dónde y en dónde, como el desde dónde solamente. Pero, también de otra manera, la Inteligencia no sólo es inteligencia de una cosa, sino también universal; pero siendo universal es también (inteligencia) de todas las cosas. Así pues se sigue que siendo ella (= inteligencia) universal y de todas las cosas, igualmente cualquier parte de ella será universal y de todas las cosas; de lo contrario tendrá alguna parte que no sea inteligencia y constará de lo que no piensa y será un cúmulo de elementos reunidos que espera su existencia como Inteligencia a partir de todas las cosas. También por esto es infinita y así, si algo deriva de ella no se disminuye, ni lo que deriva de ella, porque también esto es todas las cosas, ni aquélla desde donde deriva, porque no era una composición de partes".

Completando lo dicho en el capítulo VI sobre la contemplación del sabio[58], ya que el alma muy buena adquiere, mejor, tenía connaturalmente, una capacidad teórica pareja a la del alma universal, el autor da un paso más y llega a la Inteligencia.

Aquí la contemplación será verdaderamente contemplación y tendrá caracteres insustituibles:

En primer lugar, en ella el acto de conocer estará plenamente unificado, es decir, sujeto y objeto de conocimiento serán la misma realidad[59]. Conocer es conocerse. Por ello esta contemplación no tendrá la posibilidad de ser un objeto de contemplación, o sea, una determinación en el interior del ser contemplativo que le venga de afuera, sino que este ser es todo él contemplación poseyéndose con entera propiedad, luego, *theoría* que vive plenamente y, por lo tanto, vida en sí, no en otro y, naturalmente, diferente de la vida del alma (se sobreentiende la *logiké* o *áriste*), de la que posee sólo sensibilidad y de la natural, que también, hemos visto, conocen y se conocen.

Hay, por lo tanto, a partir de la Inteligencia que en cuanto contemplación es vida y conocimiento propiamente dichos, una je-

k = *βεβαρημένος*.

l *βελτίω μὲν ὅθεν, χείρω δὲ εἰς ὅ.*

m = *ἀφ' οὗ*, con los códices. H-Sch. y Cilento. No encontramos ninguna justificación de tipo "tautológico" que permita interrumpir la comparación de dos términos con la intrusión de un tercero, como quiere E. R. Dodds, *l. c.*, p. 111; ver asimismo Beutler-Theiler, *Plotins Schriften* III b, p. 375 y A. H. Armstrong, *Plotinus*, III, p. 388.

rarquía de logoi, de vidas autoconscientes o dotadas de conocimiento, que el hombre, superficialmente, tiende a ignorar[60].

Una vez más, entonces, todo es contemplación y depende de la contemplación, aunque ahora, visto desde el nivel más alto, que explica e ilumina todos los actos de contemplación y, por consiguiente, de producción inferiores, o sea, desde el plano inteligible. Pero ¿Cómo, se pregunta Plotino, dada esta unidad en la Inteligencia de contemplación y objeto contemplado, esta unidad se presenta como múltiple? Porque, dice el maestro, no contempla una sola cosa. Porque ésta de que aquí hablamos es la Inteligencia[61]. Ella contempla a lo Uno, pero en sí misma, como su objeto de contemplación y no como si fuese lo Uno, que ni se contempla, sino como lo que es ella, Inteligencia. Ella, por lo tanto, como Inteligencia ha partido de lo Uno, pero tiene un deseo, una disposición profunda que la caracteriza: desea y tiene lo mucho. Ella es despliegue, no recogimiento que nada desea; ella, por ser segunda, tiene el más potente deseo y su cumplimiento pleno, al punto que es dueña de todo e identidad perfecta; pero desea y si desea, algo le faltará. Ella es así no la Nada irradiante, sino el círculo irradiado; no el origen sin fisonomía, sino la detención primera que contiene todas las formas. Así será Inteligencia una, pero con la unidad de la totalidad. Será una siendo todas las cosas y siendo unidad que es todo, cualquiera de sus partes será también totalidad, caso contrario, no tendría una verdadera totalidad, pues algo sería suyo y algo no y sería no unidad total, sino unidad proveniente de todas las partes. Es esto lo que Plotino hace también entender en cuanto la Inteligencia comprende universalmente. Así cuando nos referimos a una parte, toda ella está comprendiendo allí, de lo contrario, alguna parte de la Inteligencia no compendería. Y también por esto la Inteligencia es infinita, porque todo lo comprende y así no hay disminución en el origen ni en la parte originada como idea, ya que no es una composición. Unidad múltiple, no multiplicidad unida.

Encontramos en este capítulo algunos buenos puntos en relación con *Enn.* II, 9.

1) La utilización repetida de los vocablos *nóema* y *nóesis* nos da una pista para encuadrar más adelante el significado de las censuras terminológicas de Plotino y se nos dice textualmente, siguiendo, es cierto aquí, el hilo del discurso: "Ει *οὖν ζήσεταί τι θεώρημα καὶ νόημα, δεῖ αὐτοζωὴν εἶναι οὐ φυτικὴν οὐδὲ αἰσθητικὴν οὐδὲ ψυχικὴν τὴν ἄλλην*", digno de tener en cuenta en el análisis del "contra gnósticos".

2) El motivo del deslizamiento de la Inteligencia desde lo Uno

puede compararse también con lo dicho más adelante sobre la caída del alma, pues evita malas interpretaciones introduciéndonos en el núcleo de la doctrina plotiniana sobre el descenso. Dice así el texto que nos interesa: "Ἀλλὰ ἀρξάμενος ὡς ἐν οὐχ ὡς ἤρξατο ἔμεινεν, ἀλλ' ἔλαθεν ἑαυτὸν πολὺς γενόμενος, οἷον βεβαρημένος, καὶ ἐξείλιξεν αὐτόν πάντα ἔχειν θέλων".

Es decir, en ambos casos, es la desconcentración la que da cuenta de un estadio ontológico peculiar y ese estado de desleimiento respecto de la sublimemente apretada unidad de lo Uno, se expresa como deseo hacia esa misma unidad. La Inteligencia quiere tener todas las cosas, esta tensión propia, diferente del reposo sin deseo de lo Uno, la mantiene Inteligencia y la muestra como segunda. Pero tal es su estado connatural de debilidad. La Inteligencia de este modo es plenamente imagen de lo Uno[62].

9 "Pues bien, tal es ella (= la Inteligencia), por esto no es la primera, sino que es necesario que exista 'lo que está más allá de ella' [a], por lo que, precisamente, están estas consideraciones[b] delante, ante todo, porque lo múltiple es posterior a la unidad; y la Inteligencia es número, pero principio del numero y de lo semejante, es realmente lo Uno, y ella es inteligencia e inteligible al mismo tiempo, así simultáneamente dos. Pero si es dos, es necesario captar[c] lo anterior al dos ¿Qué será ello, entonces? ¿Inteligencia sólo? pero lo inteligible se da conjuntamente con toda inteligencia, por tanto si es necesario que lo inteligible se dé conjuntamente, si no se da, ni inteligencia será[d]. Ahora bien, si no es inteligencia, pero supera a la dualidad, lo que es primero que esta dualidad está más allá de la inteligencia. Luego ¿Qué impide que esto mismo sea lo inteligible? Precisamente que lo inteligible se da también conjuntamente con la inteligencia. Ahora, si no puede ser ni inteligencia ni inteligible ¿Qué podría ser? Contestaremos, Aquello a partir de lo cual la Inteligencia y lo inteligible con ella existen. Y bien ¿Qué es esto y en qué modo nos lo podemos representar[e]? Porque será, además o inteligente o algo que no piensa. Por lo tanto, en la medida en que piensa, inteligencia, pero se ignorará también como no pensante; siendo así ¿Qué tipo de veneración merece? Porque ni aun si dijéramos que es lo Bueno y lo más simple llegaremos a decir nada claro y evidente, aun cuando digamos lo verdadero, hasta que no tengamos aquello sobre lo que apoyando el razonamiento podamos hablar. En efecto, llegando a ser también, por otra parte, el conocimiento de las demás cosas por la inteligencia

[a] Cf. Platón, *Rep.* 509 b 9.

[b] = οἱ λόγοι.

[c] = λαβεῖν.

[d] = "εἰ οὖν δεῖ μὴ συνεζεῦχθαι τὸ νοητόν, οὐδὲ νοῦς ἔσται", contrástese con III, 8, 8, c.

[e] = φαντασθησόμεθα.

y siéndonos posible conocer la Inteligencia por la inteligencia ¿Por que súbita comprensión[f] podría captarse Aquello que está por encima[g] de la naturaleza de la Inteligencia? Diremos a quien se deba indicar, y en tanto sea posible, por lo semejante que hay en nosotros. Porque también en nosotros hay algo de El, o mejor, no hay en donde El no esté, en tanto es posible para los seres participar de El. En efecto, tú habiendo puesto a disposición de (El) en cualquier parte lo que lo pueda poseer, tienes de Allí lo que está por doquier[h], al igual que al invadir una voz un desierto, o mejor, junto con el desierto también a unos hombres, el que está en cualquier parte del desierto recibe toda la voz, pero también, no toda. Y bien, si hemos tenido dispuesta una inteligencia ¿Qué recibiremos? Ciertamente es necesario que la inteligencia se retire, por decir, hacia atrás y que abandonándose en aquello de sí que está dirigido hacia atrás, porque es ambipatente también en esto[i], si quiere ver Aquello, no sea en absoluto inteligencia. En efecto, ella misma (= la Inteligencia) es vida primera, siendo un acto en el medio de salida de todas las cosas; en el medio de salida, o sea, no en tanto recorre, sino en tanto que comienza a recorrer. Por consiguiente, si en verdad es vida, medio de salida y posee todas las cosas exactamente y no en general (porque las tendría imperfecta y desarticuladamente) es a partir de algún otro, que no puede estar en el medio de salida, sino que debe ser principio del medio de salida, principio de vida, principio de inteligencia y principio de todo. En efecto, el todo no es principio, sino que el todo viene de un principio, ni éste puede ser el todo, ni algo del todo, para poder engendrar al todo y no ser multiplicidad, sino principio de la multiplicidad; porque por doquier lo que genera es más simple que lo generado. Y bien, si Esto ha engendrado a la Inteligencia, debe ser más simple que la Inteligencia. Pero si alguno pensara que lo Uno mismo es también el todo, o bien Aquello será una a una todas las cosas o todas ellas al mismo tiempo. Pues bien, si (Ello) es el todo por haber reunido simultáneamente todas las cosas, será posterior a todas las cosas; pero si es anterior a todas, todas ellas serán diversas de El y El mismo diferente a todas las cosas; pero si Ello mismo y todas las cosas existen simultáneamente, no será principio. Pero es necesario que Ello mismo sea principio y que sea anterior a todas las cosas, para que también el todo exista después de Ello. Pero si Ello mismo llega a ser una a una por vez todas las cosas, primero, cualquier cosa será otra cualquiera,

f — *επιβολῃ αθρόα.*

g — *υπερβεβηκὸς τοῦτο.*

h I: efecto/no toda. Seguimos el texto crítico de H-Sch.[1-2] con los manuscritos y Cilento y dejando de lado la transformación de *παραστήσας* en *παρὸν στήσας* según sugieren Beutler-Theiler, *Pl. Sch.*, III b, p. 376 y aceptan H.-Sch.[3] y Armstrong, *Plotinus* III, p. 390.

i = *κἀκεῖνα* con los manuscritos y dejando intacto para el resto el texto facilitado por H-Sch.[1-2] y las explicaciones de J. Igal, "Observaciones al texto de Plotino", *Emérita*, 1973, pp. 80 y ss. Las dudas e intentos de comprensión de este pasaje desde el *κἀκεῖ* de Kirchhoff, han quedado así resueltos y superados. Cf. Beutler-Theiler, *Pl. Sch.* H-Sch.[3] silencian la solución de Igal, aunque lo citan en la bibliografía.

por lo tanto será un todo simultáneo y no habrá distinción alguna (en él). Y así (Ello) no es ninguna de las cosas, sino anterior a todas ellas".

Había quedado dicho que la Inteligencia es dualidad, luego exige la unidad que le precede, con Platón, como se repite una y otra vez, "lo que está más allá de la Inteligencia" [63].

Ella, pues, es número, pero existe el principio del número que es lo Uno, pero ¿Qué será esto anterior al dos? [64] Y con esta pregunta, creemos, Plotino cambia la perspectiva. Hay que llegar a lo Uno y desde la Inteligencia, pero desde la Inteligencia como aparece en el hombre e incluso anulándola. Por ello continúa el maestro refiriéndose al doble carácter de todo *noûs*, que conoce y es lo que conoce. Ahora bien, si toda inteligencia naturalmente conoce y se conoce, lo que la trasciende no podrá estar representada por uno solo de ambos términos correlativos, ya que uno de ellos siempre exige al otro y, así, jamás saldríamos del ámbito inteligible. Luego hay que mirar más arriba.

Pero hay que examinar la dificultad, pues al no ser de por sí inteligente podríamos tomar a lo Uno por su contrario, pero de ser así (cosa que es imposible ya en el ámbito de la Inteligencia) ¿Qué veneración nos merecería? [65] Y necesariamente, si queremos ser claros, deberemos alejarnos de las designaciones que le damos, p.e., lo "Bueno", pues si no se muestra en qué se basa esta denominación, qué objeto la permite, lo más claro, resultará bastante oscuro.

Bien, la inteligencia es el órgano del conocimiento propiamente dicho, apta para captarse a sí y a todas las cosas a las que contiene inteligiblemente y, de este modo, inepta para captar a lo Uno ¿Cómo, pues, se captará a Este? se pregunta Plotino. Responde el Neoplatónico, por un acto súbito, directo de comprensión[66], que sólo puede tener su origen en lo semejante que hay en nosotros[67]. Lo Uno es omnipresente. allí donde tú estás, está El, en la medida de lo posible. Y se aclara. Está presente lo Uno en todas partes como una voz captada en la soledad, plena, pero imposible de captar por el oído en su totalidad y de ser dominada por el órgano receptor. La voz en el oído está y no está y sin ella no oye. Estando así lo Uno también en el hombre, éste, una vez dueño de sí mismo, ya reunificado inteligiblemente, habiendo superado el aspecto raciocinante que mora en su alma, habiendo llegado a aquel otro que es en él presencia de la norma inteligible y habiendo ingresado en ésta, que es la Inteligencia misma, también de ella habrá de despojarse para que sea lo Uno el que brille en su pura calidad iluminativa[68].

En efecto, la Inteligencia es vida, es carrera que todo lo penetra, es posesión cognoscitiva perfecta, pero todo eminencialmente, o sea, principio originante de vida, de trayecto y de posesión en sí y que desde sí permite explicar estas realidades en el alma, pero al mismo tiempo es su perfección la que reclama otra fuente más real[69].

Muestra a continuación Plotino, en polémica, como el Principio no es el todo, la totalidad de los seres inteligibles o espirituales, sino que le precede y éste lo exige, evitando un fácil cargo de panteísmo.

En primer lugar, lo que genera es siempre más simple que lo generado; pero ésta es doctrina ontológica plotiniana, que no tenía por qué convencer a los adversarios. El maestro, entonces, recurre a evidenciar la falta de consistencia de una tesis que sostenga que el Principio puede ser el todo. En efecto, si el Principio es todas las cosas puede serlo de dos maneras:

a) Será todas las cosas consecutivamente

b) Será todas las cosas al mismo tiempo.

Pero en el caso de b) se dan estas tres dificultades: será posterior a todas las cosas, como su resultado; pero si es anterior, todas ellas serán diferentes de él y si es al mismo tiempo que el todo, no será su principio. En la primera alternativa, sin embargo, al ser todas las cosas una a una, no habrá en realidad diferencias entre ellas y será así un todo simultáneo y no por orden consecutivo, en el que no se podrá llevar a cabo ninguna distinción, luego tampoco, en consecuencia la del principio y todas las cosas, de modo que resulta un absurdo querer sostener que el principio sea el todo, realizar discriminaciones en donde no las hay[70].

En relación con el escrito total y el alegato final, tenemos algunos elementos:

1) La referencia a la Inteligencia como número es una idea que en este curso ha detenido mucho a Plotino[71].

2) La idea de la omnipresencia de lo Uno, expresada en la l. 23 y ss.

3) En el vocabulario interesan algunos términos y expresiones: *ὑπερβεβηκός*, *ἐπιβολὴ ἀθρόα*, *διέξοδος*, *ἀνφίστομον*[72].

10. "¿Qué es en rigor? Posibilidad Universal[a]; y de no existir Ella no existirían el todo, ni tampoco la Inteligencia, vida primera y universal. Pero lo que está sobre la vida es causa de vida, porque no es el acto de la vida el que es todas las cosas, el primero, sino que ella es, por decir, como

[a] Δύναμις τῶν πάντων. Lit. "Potencia de todas las cosas".

vertida por una fuente[b]. Piensa[c], pues, una fuente que no tenga un origen diferente, que, no obstante, ella misma sea la que surta a todos[d] los ríos, no habiendo sido agotada por estos ríos, sino que permanece reposadamente[e], pero que los ríos que han salido de ella antes de correr diversamente converjan aun en el mismo lugar, y como si cada uno ya supiera dónde arrojará su corriente[f]; o bien, piensa la vida de una gigantesca planta que ha ido a través de todo, pero cuyo principio permanece y, por decir, no se ha dispersado por el todo, sino que está instalado en la raíz[g]. Ahora bien, éste (=el principio) ha facilitado[h] toda la vida, en cuanto multiplicidad, a la planta, pero él ha permanecido, porque no es multiplicidad, sino principio de la multiplicidad. Y no es una maravilla. Pero sí hay maravilla en cómo lo múltiple de la vida podía existir desde lo no múltiple y en cómo lo múltiple no existiría de no existir antes de lo múltiple, lo que no era múltiple. En efecto, el principio no se divide en el todo, porque habiendo sido dividido también el todo se destruiría y no podría llegar a ser al no permanecer el principio que es algo diferente a partir de lo que viene. También, por esto, hay por doquier el ascenso hacia lo Uno. Sí, en cada cosa hay cierta unidad, a la que tú ascenderás, y toda cosa se dirigirá hacia la unidad que es anterior a ella, que no es unidad simplemente, hasta llegar a lo que es simplemente Uno: Este no puede remitirse a otro. Pero si es posible comprender la unidad de la planta (es decir, el principio que permanece), la unidad del viviente, la unidad del alma y la del todo, se comprende lo más potente y digno de honor de cada uno; y si se puede comprender la unidad de lo que es verdaderamente, el principio, la fuente y la potencia ¿Desconfiaremos y pensaremos haber captado la nada? Ciertamente no es ninguna de estas cosas de las que es Principio; pero siendo tal aquel ser que está sobre todas estas cosas, que nada es posible predicar de El, ni ser, ni esencia, ni vida[i]. Pero si incluso dejando de lado el ser lo captas, te maravillarás. Y habiéndote lanzado hacia El y habiéndole alcanzado en su interior en tanto estés en reposo, compréndelo más captándolo intuitivamente[j] y observa su grandeza por lo que existiendo por El, está tras El".

Comienza este capítulo con una determinación positiva[73] de lo

[b] = ὥσπερ προχυθεῖσα αὐτῇ οἷον ἐκ πηγῆς.

[c] = Νόησον. Más abajo, l. 30, ὑπονοήσομεν.

[d] = πᾶσιν, con los códices y H-Sch.[1-2], pero ver ahora H-Sch.[3], p. 382.

[e] = ἡσυχως.

[f] = ρεύματα, antes, l. 8, ῥεῖν.

[g] Sin modificar el texto trasmitido. Diferentemente lo quiere E. R. Dodds, l. c., p. 112.

[h] = παρέσχε.

[i] Con el texto de H-Sch.[1-2] La misma observación para la enmienda de Dodds.

[j] = τῇ προσβολῇ. La frase sigue el texto de los manuscritos y H.-Sch., tb. Cilento. Las reformas posteriores no nos entusiasman. Cf. H-Sch., Armstrong, III, p. 396; Dodds, pp. 112-113; B-Th., III b., p. 378.

Uno y la presentación consecutiva de la realidad constituida por los tres niveles: Lo Bueno, la Inteligencia, el todo. Y se prosigue con la Inteligencia para ir tratando de acercar a lo Uno por contraposición con la realidad que procede inmediatamente de El. Así, si la Inteligencia es vida, lo Uno será causa de la vida, ya que la vida real no es el original comienzo de los seres, sino su expresión plena. De este modo la Inteligencia aparece como el grado intermediario entre el Uno, realmente considerado, y la auténtica multiplicidad y para significar acertadamente, en su pleno dinamismo y consistencia, las diferencias, la dependencia y la simultaneidad de los niveles de lo real, echa aquí, como en otras oportunidades, Plotino mano de un par de "imágenes dinámicas", las más sugeridoras, aparentemente, para reflejar el contenido de las intuiciones que nuestro autor intenta describir[74].

Dos son, pues, las imágenes utilizadas y en la última de ellas Plotino cambia un poco el acento de lo que quiere significar, trasladándolo de la totalidad a un aspecto de ella. Veamos:

La primera, la de la fuente fluyente presenta tres aspectos que encierran una captación total de la cosmovisión plotiniana:

a) Se trata de una fuente inagotable, que siempre manando, no tiene fuera de sí misma el manantial que la surte. Es decir, tras la fuente, en permanente actividad, se oculta lo que le permite su perennidad brotante, esto, que se manifiesta escondidamente por su efectividad en la eterna fluencia, es lo Uno.
b) El agua en el acto de brotar, la fuente propiamente dicha, pura actualidad fluyente, diversa de los cursos de agua que de ella salen, puesto que siempre se mantiene igual; acto de fluir, pero que en ella, razonablemente, contiene todos los cursos de agua y su orientación[75], o sea, la Inteligencia que así posee y conoce el todo desde sí misma, no desde las cosas.
c) Los ríos diversificados, los que tienen su origen y su sentido, su verdadera realidad, su permanencia, en el principio anterior, es decir, la representación del alma con el mundo.

La segunda imagen, la de la vida de una planta gigantesca quiere expresar lo mismo, pero subrayando con preferencia la relación Inteligencia/Alma, ya que la presencia benefactora de lo Uno apenas se expresa por la estabilidad de la vida en la *raíz*. E interesa, particularmente, esta presentación de la inmovilidad de la Inteligencia para explicar la dependencia necesaria entre lo múltiple y lo simple (es el razonamiento a que ya estamos acostumbrados en torno al logos; lo permanente sustenta y da cuenta de lo múltiple y

cambiante), lo que permite a Plotino, al mismo tiempo que mostrar la imposibilidad de que la Inteligencia, principio del todo, se divida en las cosas, pues, en caso contrario, la autodestrucción del principio conllevaría la irremediable consecuencia de la destrucción y desaparición de lo derivado de él. Pues bien, este encadenamiento ontológico de causa y efecto, es el que permite que se haga patente el camino inverso, la aspiración, el ascenso de todas las cosas hacia lo Uno, que realmente lo sostiene todo[75a].

En efecto, cada ser, cada forma de vida, se remite a lo permanente de ella, a lo que constituye su unidad: la planta, a la naturaleza vegetativa, el animal, a la sensitiva, el hombre, al alma razonable, el universo, al alma del todo y cada uno de estos aspectos anímicos, fundamentos del mundo sensible animado, se remiten a logoi más altos de los que son reflejos, a una unidad más perfecta; al ser verdadero, en suma, a la Inteligencia; pero ésta a su vez, se remite al Principio de los principios. Y ante esta Unidad última, ante esta Raíz ontológica a la que llega Plotino por un razonamiento forzado que sigue los grados del ser y que surge de la misma existencia de los seres, se pregunta: "Y llegados aquí ¿Desconfiaremos y pensaremos haber captado la nada? [76]". No, señala claramente, aunque sin proclamarlo expresamente el maestro neoplatónico, lo que trasciende el ser bien es cierto que estará sobre la vida, la esencia y el ser y que nada podrá decirse de El justamente, por su inalcanzable trascendencia; porque los efectos son reflejos y cada vez más débiles de la causa, pero esto no permite la confusión entre la Nada por exceso y la nada por defecto. Por eso Plotino da la palabra final. Llegado hasta aquí, en el ápice de lo real, lánzate, entrégate, déjate iluminar en tanto permaneces en el inmediato efecto de lo Uno, en la cima de la Inteligencia. En síntesis. Se induce al oyente a experimentar lo que poco antes (Enn. III, 8, 9, 29-32) se había expuesto teóricamente, con la enseñanza de que es necesario que la inteligencia humana dé marcha hacia atrás en sí misma hasta ponerse en condiciones de superarse a sí misma, traspasando el límite de la dualidad inteligible.

He aquí algunos de los elementos que podemos acopiar para el examen del capítulo IV:

1) La expresión *Δύναμις τῶν πάντων* y su significado se aproxima al uso que hacen de la misma noción algunos textos gnósticos[77].
2) El esbozo de vía negativa aquí desarrollado tiene sus paralelos en otros momentos de estas lecciones unitarias y en comienzo de *Enn.* II, 9 [78].

11. "Y no obstante, sigamos considerándole así[a]; en efecto, puesto que la Inteligencia es una cierta visión[b] y visión que ve, será una potencia que ha llegado a ser en acto. Por lo tanto tendrá la materia y la forma (al igual que la visión[c] en acto), pero será una materia en lo inteligible[d]; porque también la visión en tanto actualizada es doble, aunque antes de ver era unidad. Por consiguiente, lo Uno ha llegado a ser dos y lo dos, uno. Ahora bien, en la visión su plenitud[e] y, por decir, su perfección viene de lo sensible, pero en la visión de la Inteligencia su plenitud es lo Uno. Realmente, si ella misma fuese lo Bueno ¿Qué necesidad tendría, en absoluto, de ver o de actualizarse? En verdad, las demás cosas tienen su actualidad con relación a lo Bueno y por lo Bueno, pero lo Bueno de nada necesita; por esto no es nada otro, sino él mismo. Por lo tanto, cuando tú digas 'lo Bueno', nada imagines por añadidura[f], porque si le pones alguna cosa, con esto, sea cualquiera la cosa que tú le hayas puesto, lo debilitarás. Por esto (no le pongas) ni el pensar, para que agregándole algo diferente, no le hagas también dos, Inteligencia y Bueno. En efecto, la Inteligencia tiene necesidad

[a] = Ἔτι δέ καὶ ὧδε. Interpretamos sin tener en cuenta la separación artificial en capítulos. Luego, si al cerrar 10 se exhortaba a observar la grandeza de lo Uno desde lo que está tras El, aquí se sigue (ἔτι) en este mismo razonamiento, hablando de la Inteligencia. En esta corta frase difieren los intérpretes. Bouillet, II, p. 234: *"Voici encore une reflexión à faire"*; Bréhier, III, p. 167, *"Encore ceci: puisque..."*; Cilento, II, p. 158, *"E poi procedi oltre, così: poichè..."*, ahora en *Paideia*, p. 154: *"E poi sperimenta ancora così: Lo..."*; Mackenna, *"Another aproach: The..."*, p. 249; Harder, III a, p. 31, *"Und dann verfahre weiter folgendermassen!"*; Armstrong, III, p. 397, *"And again, consider in this way, for since..."*; M. Ficino, Creuzer, p. 188, *"Praeterea et hac ratione considera: quoniam..."*.

[b] = ὄψις, se trata de un acto inteligible.

[c] = ὅρασις, aquí, como poco más adelante, l. 6, la visión sensible. Mantengo el paréntesis con H-Sch.[1-2] y otros. Ahora H-Sch.[3] tienden a suprimirlo como una glosa inspirados por Beutler-Theiler a quienes apoya, Thillet, *Rvue. Int. de Phil.*, 24, 1970, p. 199.

[d] = ὕλη δὲ ἐν νοητοῖς. Bouillett, II, p. 234, más *ad sensum*, traduce: *"Il y aura donc en elle deux éléments qui joueront le rôle, l'un de matière (c'est-à-dire de matière intelligible)..."*. La versión de Bréhier da poca ayuda, ya que siguiendo a Müller elimina la frase en cuestión apoyándose en las omisiones desiguales del *Marcianus Gr.* 240 y el *Marcianus Gr.* 242. La traducción de Cilento parece aceptar el texto mutilado (falta el comentario crítico), pero ahora retraduce todo el párrafo, *Paideia*, p. 154, diciendo así en la parte de nuestro interés: *"Di conseguenza, c'è da distinguere, nello Spirito, materia e forma –vale a dire la visione in atto–; la materia, pero, in tutti i casi e quella in seno all' intelligibile"*; Mackenna, p. 249: *"This implies the distinction of Matter and Form in it as the must be in all actual seeing – the Matter in this case being the Intelligibles which the Intellectual – Principle contains and sees"*; Harder, III a, p. 31: *"Folglich ist an ihm Materie und Form zu unterscheiden, Materie allerdings im Geistigen"*, omitiendo el paréntesis en el texto griego y dejando intacta nuestra frase. Ver la justificación crítica en Beutler-Theiler, III b, p. 378, parecer que como se ha dicho (ver nota anterior) es seguido por H-Sch.[3]; Armstrong, III, p. 397: *"So there will be a distinction of matter and form in it, but the matter will be (the kind that exists in) the intelligible world"*. Y ya Ficino: *"Erit igitur in eo aliud quidem materia, aliud vero forma, sicut et visio secundum actum. Materia, inquam, intelligibilis: si quidem et visio secundum actum duplicem habet proprietatem"*. Ver Creuzer, p. 188.

[e] = πλήρωσις *infra*, l. 8, τὸ πληροῦν.

[f] = ἔτι προσνόει.

de lo Bueno, pero lo Bueno no necesita de ella; de donde que también ella participando de lo Bueno llegue a ser boniforme[g] y se perfeccione desde lo Bueno, en tanto es la forma que está en ella, que viene de lo Bueno, la que le da la forma de lo Bueno[h]. Pero así como se ve una huella de lo Bueno en ella, igual es conveniente pensar al modelo concibiendo[i] lo verdadero desde la huella de Aquello que es visible en la Inteligencia. Por consiguiente, es Aquello quien ha permitido que haya en ella una huella de sí para la Inteligencia que ve; de tal modo el deseo está en la Inteligencia, la que no sólo siempre está deseando, sino que también siempre alcanza[j], pero Allí ni quien desee hay (¿Pues de quién –sería el deseo–?)[k], ni quien alcance, porque nada es posible desear. Así pues, ni aun Inteligencia es. En efecto, en ella (= Inteligencia) hay un deseo[l] y una convergencia[m] hacia la forma propia. En verdad la Inteligencia siendo bella y lo más bello de todo, descansando en pura luz y pura transparencia[n] y habiendo abrazado la naturaleza de los seres, de la que también este bello mundo es una sombra e imagen[o], y descansando en todo su esplendor[p], porque en ella no hay nada que no piense, sombrío, ni sin medida y viviendo una vida bienaventurada, la admiración[q] poseería igualmente al que la viera y así es menester que él se haya introducido en ella y haya llegado a ser uno con ella[r] Entretanto, como el que ha mirado al cielo y viendo el fulgor de los astros piensa[s] en su hacedor y lo busca, así también es menester que el que ha visto el cosmos inteligible, lo ha mirado profundamente y se ha admirado[t], busque igualmente, cuál sea el hacedor de aquél, que ha hecho realidad semejante mun-

[g] = ἀγαθοειδές, también más abajo como verbo, l. 18. Cf. Platón, *Rep.*, 509 a 3.

[h] Ver nota anterior. Lit. "boniformiza".

[i] = ἐνθυμηθέντα.

[j] = τυγχάνων.

[k] = ἐκεῖ δὲ οὔτε ἐφιέμενος -τινος γάρ. Con H-Sch. y la casi unanimidad de los manuscritos. De seguir el texto propuesto por Beutler-Theiler, III b, p. 379, ἐκεῖ = ἐκεῖνος), con H-Sch.³ y Armstrong, tendríamos: "pero Aquél existe no deseando –¿Por qué, pues, desearía? –, ni alcanzando, porque no puede desear", que no hace variar el significado de la frase.

[l] = ἔφεσις, ya antes, l. 23 y como participio ls. 23 y 24.

[m] = σύννευσις.

[n] Cf. *Fedro* 250 c 4.

[o] = σκία καὶ εἰκών.

[p] = ἐν πάσῃ ἀγλαΐα.

[q] = θάμβος, cf. Homero, *Il.* III, 342.

[r] Seguimos a H-Sch.²⁻³ que cambian el αὐτοῦ de H-Sch.¹ y de los manuscritos por αὐτῷ, a continuación de Dodds, *l. c.*, p. 113. Están también ahora de acuerdo Armstrong, Cilento y Beutler-Theiler.

[s] = ἐνθυμεῖται.

[t] = ἐθαύμασε.

do, o cómo sea[u] el que ha engendrado un tal hijo como la Inteligencia, bello hijo[v] también llegado a ser desde El, pleno[x]. Pero Aquél en absoluto es Inteligencia ni satisfacción, sino anterior a la Inteligencia y a la satisfacción, porque tras El está la Inteligencia y la satisfacción, que necesitan tanto satisfacerse como pensar; ellas son vecinos del que nada necesita y del que no necesita pensar y tienen una plenitud[y] y pensamiento verdaderos, porque poseen en primer lugar. Pero Aquello que es anterior a ellos nada necesita ni posee: caso contrario no sería lo Bueno".

Se sigue así abordando a lo Uno desde lo que le sigue inmediatamente: la Inteligencia. Ella es visión inteligible, o sea, estar viendo inteligiblemente. Basta compararla con el acto de ver sensible, para comprender que ella, en tanto que ve, es igualmente una composición[79], una dualidad de forma y de materia. La visión sensible es en potencia, como mera capacidad perceptiva y llega a ser en acto cuando un cualquier objeto sensible la determina a ser visión de tal objeto particular. Similarmente, la Inteligencia es potencia en tanto posee la capacidad y el deseo de ver a lo Uno y es acto inteligible cuando, o mejor, en tanto esta capacidad es actualizada por la determinación del objeto del deseo, lo Bueno[80].

Se aclara, en atención a lo que posteriormente se dirá, que la materia que puede haber en la Inteligencia es la inteligible y que la Inteligencia antes de poseer su actual unidad reconstituida (entiéndase que en el orden lógico no en el temporal), ha sido realísima Unidad y también dualidad. Con esto, nos parece, no se hacen más que recordar las consideraciones de III, 8, 8 sobre la Inteligencia, para insistir ahora sobre su justa realidad. Es la Inteligencia en su más profunda aspiración unidad supraesencial. Claro, que el cumplimiento realizado de tal apetencia significaría dejar de ser Inteligencia y constituirse en lo Uno, en lo que es en su más pura y primera realidad. Pero el Espíritu dejado de sí es dualidad, abrazo de lo que conoce y lo conocido, que alcanzado plena y eternamente es lo que lo constituye como unidad dual, como Inteligencia o Espíritu propiamente dichos. Así se explica la expresión: "lo Uno

[u] Seguimos el texto más coherente de H-Sch.[2-3], retomado por Armstrong, *Plotinus*, III, p. 400 e inspirados por Dodds, *l. c.*, p. 113, quien aconseja eliminar ἢ ποῦ como variante de ἢ πῶς. Ver también Beutler-Theiler, iii b, 379. Cilento parece no haber advertido la modificación, ya que la silencia tanto en el aparato crítico como en el comentario, subrayando el texto griego en su traducción. Cf. *Paideia*, p. 49 y p. 155.

[v] = κόρον καλόν. Cf. también *infra* l. 39 nuevamente y l. 41.

[x] Digno de advertir, estilísticamente, el quiasmo entre ambos κόροι. Ver Armstrong, III, p. 401 y Cilento, *Paideia*, p. 155. Cf también, Platón, *Crat.*, 396b 5-7.

[y] = πλήρωσιν.

ha llegado a ser dos y lo dos, uno". Y es la segunda marcha, la ascendente, la de la dualidad hacia su reintegración en una unidad dual, la que aquí expone Plotino y que trata de ilustrarla lo mejor posible con una imagen del mundo del devenir, la visión sensible. Sólo que analogía no es identificación y en este caso el acto de ver se determina por abajo, por el objeto visible, pero en la Inteligencia por arriba, por lo Uno[81]. Y es esta explicación plotiniana basada en la doctrina aristotélica sobre la visión[82], la que permite a nuestro autor pasar de inmediato a lo Bueno, pues si la Inteligencia se identificase con lo Bueno vería no viendo, no pasaría de la potencia al acto, sería pura simplicidad, acto puro, la misma Posibilidad Universal. De este modo Plotino aclara ahora así la naturaleza de lo Uno comparativamente:

1) Lo Bueno nada necesita, luego atención con las palabras. Este Vacío pleno de ningún agregado necesita, todo lo que se le quiera agregar se extraerá de un ámbito inferior que El plenifica, luego con tal agregado se lo empobrecerá.
2) Se advierte también contra el hechizo de los platónicos aristotelizantes. Estos por querer dar más al Acto Puro, le dan menos. Tener el escrúpulo de otorgarle el pensamiento (τὸ νοεῖν) a lo Uno, significa hacer de la Unidad, dualidad, lo Bueno que piensa, es decir, Bueno más Inteligencia[83].
3) Siempre estrechamente vinculado con el punto anterior, la ecuación Bueno/Inteligencia. El Primero no necesita de nada, luego tampoco de la Inteligencia. La inversa, sin embargo, es válida. Es la Inteligencia la que necesita de lo Bueno y tanto que ella, como se dijo al comienzo al hablar de la determinación de lo Uno en la facultad de ver inteligible, es la forma de lo Bueno, recibe la perfección, la detención de su aspiración, a partir de lo Bueno, ya que es acto por lo Bueno.
4) Pero en la Inteligencia la relación posibilidad de ver/visión es plena, no deja resquicios. Cuanto desea, la Inteligencia ve. Es decir, hay tanta forma, tanto de lo Uno en la Inteligencia, cuanto ella puede aspirar a ver. Porque por su naturaleza segunda así lo permite lo Uno, por eso coinciden en ella deseo y objeto deseado. Luego desde esa huella en la Inteligencia que la hace ser idea de lo Bueno, habrá de remontarse al modelo y por ahí ya se nos hará patente que esa perfecta acomodación de "tanto deseas, tanto alcanzas", ese "deseo y convergencia hacia la propia forma", prueba de indiscutible plenitud ontológica, para lo Bueno que otorga, será pobreza y que Allí ni se deseará, ni, por ende, se obtendrá nada.
5) Es esa apropiación o adecuación perfecta de la forma en la

Inteligencia en acto, la que la toma Belleza por antonomasia, luz sin sombra, totalidad ontológica (de cuya influencia no escapa el mundo), esplendor pleno y, por lo tanto, que su materia esté participando plenamente de estas cualidades, ya que, por los resultados, es claro que no ofrece resistencia en su acogimiento de la forma, así, también, puede llamarse feliz a este modo de ser y cualquiera que por su permanente aspirar a ella, llegase a plenificar su deseo, a verla, habría sido dominado por el estupor y llegado a ser acto de visión, uno con ella.

6) Pero el que ha llegado aquí seguirá deseando. E igual que el que ha sido sobrecogido por el orden del cielo busca el modelo de aquella imagen, igual el que se ha hundido en el mundo inteligible, insatisfecho, buscará al hacedor de tan completa obra. Aquella plenitud que surge de la vecindad ante la sobreabundancia de ser impelido por el supremo deseo de no desear más, de reposar, de alcanzar Aquello que nada anhelando, nada necesita, ni nada posee: lo Bueno.

Son algunas las notas que consideramos dignas de tener en cuenta para el análisis de *Enn.* II, 9.

1) La Inteligencia en acto es un compuesto de materia y forma, lo que no sucede con lo Uno, que carece de todo deseo y es pura actualidad.

2) El uso del verbo *ἐνθυμέω*, referido al pensar humano.

3) En la Inteligencia se dan al mismo tiempo la *ἔφεσις* y *συννέυσις*, hacia la propia forma.

4) La Int. es perfecta y el mundo sombra e imagen de la Inteligencia bella.

5) Inteligencia es hijo de lo Uno y *κόρος*.

NOTAS AL CAPITULO I

[1] Sobre la cronología plotiniana, tanto en lo referente a los datos biográficos aportados por Porfirio en *V. P.* II y ss., como para la ordenación en el tiempo de los tratados eneádicos siguiendo la tabla cronológica de *V. P.* IV-VI, véase, de una vez por todas, J. Igal, *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio*, Universidad de Deusto, 1972. En lo que toca a los escritos de Plotino de nuestro interés, tratados 30 a 33, todos ellos incluidos en el período más fecundo de la actividad literaria de Plotino (cf. *V. P.* V), los resultados aportados por las investigaciones de J. Igal, nos parecen irrefutables. Dudamos más en lo que se refiere al emplazamiento temporal de los tratados 1-21 (entre 253-263), correspondientes a la primera tanda de escritos (*V. P.* IV). Teniendo en cuenta también las conclusiones sólidamente fundadas del P. Igal que reforman lo proporcionado sobre la cronología de la *V. P.* de Porfirio por F. Heinemann, *Plotin*, Leipzig, 1921; H. Oppermann, "Plotins Leben: Untersuchungen zur Biographie Plotins", *Orient und Antike*, 7, 1929, pp. 29-57 y J. M. Boyd, "The Chronology in Porphyry's Vita Plotini", *Classical Philology*, 32, 1937, pp. 241-257, creemos que deben corregirse las síntesis más recientes: P. Hadot, *Plotin*, pp. 178-180; A. H. Armstrong, *Plotinus* I, "Preface", pp. VII y ss.; J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, pp. 3-9 y J. Moreau, *Plotin*, pp. 8-9.

[2] Cf. R. Harder, "Eine neue Schrift Plotins", *Hermes*, 1936, pp. 1-10. Se desarrolla así, resumidamente, la demostración del desaparecido plotinianista alemán. En *Enn.* V, 5 (32), 4, 1-8 se dice: "Por consiguiente ha quedado dicho que se necesita llevar a cabo el ascenso a lo Uno, pero que no es uno como las demás cosas, las que siendo múltiples son una unidad por participación en lo Uno (sin embargo se necesita captar lo Uno que no es por participación y no lo que no es Uno, sino múltiple), asimismo que el cosmos inteligible es más uno que las demás cosas y que nada hay más próximo al Uno que él, y que, es cierto, tampoco es puramente lo Uno. Pero deseamos ahora mostrar . . . que . . .". Dos son aquí las expresiones que llaman la atención: "*εἴρηται*" y "*τί δὲ ... νῦν θεάσασθαι ποθοῦμεν*". La contraposición no puede referirse a una doctrina ajena, que exigiría un "pero nosotros decimos . . .", sino a algo ya dicho por el mismo Plotino. Luego se debe buscar en dónde está expuesto lo que aquí se recapitula. Ello no se encuentra en los tres anteriores capítulos de *Enn.* V, 8 (31) ("Sobre la belleza inteligible"), sino en los tres últimos capítulos de *Enn.* III, 8, como se puede controlar (*vide*, pp. 60-69) –Harder, pp. 1-3–.

Pero hay más, entre la explicación y su resumen no hay sólo identidad doctrinal, sino incluso el empleo de la misma terminología, como muestra nuestro autor enfrentando ambos textos en la p. 4. Y para que haya menos dudas, un mismo rasgo de estilo, una cita homérica, cierra *Enn.* III, 8, 11 y otra el Cap. 3 que precede inmediatamente al resumen. Todo esto permite ver claramente que se trata de palabras que corresponden a una exposición más amplia y unitaria. Establecido este primer esquema orientador, se pueden seguir buscando otros eslabones visibles.

Así *Enn.* V, 8 (31), 13, 22-24 concluye con esta interrogación: "Y bien ¿es suficiente lo dicho para arribar a una comprensión clara del lugar inteligible, o por el contrario, se necesita una vez más llegar aquí por otro camino? ". En verdad, una frase así, ya muestra que éste es un escrito inconcluso y esta pregunta está reclamando una respuesta ¿Dónde se encuentra ella? En donde debería esperarse, es decir, en los tres primeros capítulos de *Enn.* V, 5 (32), que señalan cómo ese nuevo camino es ahora, la vía gnoseológica, que muestra la necesidad de la inmanencia de los inteligibles en la Inteligencia y que, una vez concluida la respuesta, torna a III, 8 por la recapitulación que conocemos. Luego, 31 y 32 se anudan y 32 se remite a 30. Siendo así ó 30 y 31 se siguen también originalmente

o hay algún otro tratado entre los dos. Aquí Harder no se encontró tan desamparado, ya que Heinemann y Wundt le habían servido de precursores (p. 5 y notas). En efecto, el comienzo de *Enn.* V, 8 es una recapitulación de III, 8. De tal modo dos tercios de la tetralogía se encontraban resueltos.

Pero qué sucede con el final, con *Enn.* II, 9 (33); pues, que *"die Schrift..., beginnt wiederum mit einer Rekapitulation:* ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν", que señala a lo Uno, lo Bueno y lo Primero como lo absolutamente simple y se cierra con una tesis que recoge todo lo dicho en los tres anteriores tratados: "hay tres hipóstasis y sólo tres" (pp. 5-6). Cf. asimismo, *Paideia*, pp. 13-16, con el agregado de las reflexiones propias del sabio italiano.

[3] Cf. P. Courcelle, "Travaux néo-platoniciens", *Congrès de Tours et Poitiers*, 1954, p. 253; H-Ch. Puech, "Plotin et les gnostiques", p. 161; P. Hadot, *Plotin*, p. 184; Beutler-Theiler, *Plotins Schriften*, III b, p. 363; A. H. Armstrong, *Plotinus* II, p. 220.

[4] D. Roloff, *Plotin. Die Gross-Schrift III, 8- V, 8- V, 5- II, 9*, Berlin, 1971. V. Cilento, *Paideia Antignostica*, Firenze, 1971; P. Hadot, *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes*, Sect. V^{e}, 1970-1971 y ss.

[5] Cf. P. Thillet, "Notes sur le texte des 'Ennéades' ", *Rvue. Int. Phil.*, N° 92, 1970, fasc. 2, p. 210 y n. 9.

[6] Cf. A. H. Armstrong, *Plotinus* III, p. 358.

[7] Es lo que se echa de menos en las obras de Roloff y de Cilento.

[8] Cf. pp. 327-329 y p. 334, n. 42.

[9] C. Schmidt, *Plotins Stellung...*, p. 69 ss.; H-Ch. Puech, "Plotin et les gnostiques", p. 183; V. Cilento, *Paideia*, p. 225.

[10] Cf. *V. P.* XXVI.

[11] Cf. *V. P.* I y VII.

[12] Cf. *V. P.*, IV, XIX, XX.

[13] La prueba más conocida, se sabe, de la existencia de la edición de Eustoquio, es el escolio agregado a *Enn.* IV, 4, 29, 55 a continuación de la palabra σκεπτέον, "hasta aquí llega, en la edición de Eustoquio, el libro II 'Sobre el alma' y comienza el III". Ver *Plotini Opera*, II, p. 118 (la cita de Bréhier, *Ennéades*, I, Int., p. XVII, está equivocada). El P. Henry, en trabajos ahora clásicos, ha rescatado fragmentos de esta edición perdida en Eusebio, *Praep. Evang.*, XV, 10 y 22 y XI, 17. Cf. P. Henry, *Recherches sur la Préparation Evangélique d'Eusèbe*, pp. 73-80 y *Etats du texte de Plotin*, pp. 77 y ss. Brevemente, H-R. Schwyzer, "Plotinos", 488-490; A. H. Armstrong, *Plotinus* I, p. IX, n. 1 y V. Cilento, "Storia del testo delle Enneadi", en *Saggi su Plotino*, 1973, pp. 337-348.

[14] Conocemos por Porfirio que desde el 253/254 Plotino escribe, aunque ya hacía largos años que enseñaba (*V. P.*, III), que los tratados que él conoció ya redactados, son los primeros 21, todos de pequeño volumen y que circulaban sólo entre los más allegados de los alumnos (*V. P.* IV). Sobre el origen literario de estos primeros escritos nada más dice Porfirio (si acaso la aclaración perturbadora sobre *Enn.* I, 6 (1) en *V. P.* XXVI) y resultan problemáticas las conjeturas. Tomando por punto de partida el pacto de silencio establecido entre Erennio, Orígenes y Plotino (*V. P.* III), que nada tiene de común con la disciplina pitagórica del arcano (las observaciones de Bréhier, *Ennéades* I, Int., pp. III y ss. y *Ennéades* I, p. 3, n. 2, no nos parecen enteramente de acuerdo), ya que se trata de una convención entre condiscípulos, cf. E. Elorduy, *Ammonius Sakkas*, 1959, p. 400. Por otra parte, tampoco el uso del término ἐκκαλύπτειν utilizado aquí por Porfirio por similitud con los misterios eleusinos (cf. C. A. Lobeck, *Aglaophamus*, I, p. 55: "τὰ μυστήρια ...ἐκκαλύπτειν"), justifica el parentesco. Decimos, pues, que aquel pacto habría impedido a Plotino redactar sus clases, pero que después, roto el acuerdo por Erennio, se animó a constituir (no sabemos si de acuerdo o no con Orígenes) una prolongación en Roma de la escuela platónica alejandrina que regentó Ammonio Sakkas (éstas últimas ideas nos las ha

inspirado el libro citado del P. Igal). Así, ya en este primer momento, la enseñanza oral se adelantó a la redacción de los tratados (*V. P.* IV), y quizás a una distancia que les hacen reflejar opacamente las lecciones originales. Sin embargo, desde 263 a 268, la cosa fue mucho más clara. Plotino reflexionó y escribió sobre temas que previamente habían sido discutidos en las reuniones de escuela (V. P. V) y hemos de suponer que, contra la costumbre, él no leía sus clases (V. P. XIII), pero dada la vivacidad y extensión regular de los cursos de este período, hemos de pensar que redactaba de memoria (*V. P.* VIII), pero, acaso también, apoyándose aquí o allá en las notas de sus alumnos o de su mismo asistente, Amelio, quien sabemos que tomaba esos apuntes (cf. Bréhier, *Ennéades*, I, pp. XXII). Los tratados del último período pueden ser el resultado de parecido procedimiento.

[15] Cf. *V. P.* IV, XIV, XIX, XXI. Asimismo J. Bidez, *Vie de Porphyre*, pp. 29-36, esp. 35-36.

[16] Cf. *V. P.* VII y XXIV.

[17] Cf. *V. P.* VI y XI.

[18] Cf. las páginas introductorias que ya escribió sobre esto E. Bréhier, *La filosofía de Plotino*, pp. 33-43 y las no muy coherentes de *Ennéades* I, Int., pp. X, XXVI-XXXVI y XLV *in fine.* También A. H. Armstrong, *Plotinus* I, pp. VIII-IX.

[19] Se trata del título de *V. P.* XXIV, 75 y XXV, 8-9, conservado por el *Pinax* 3, 16, el *Summarium* 3, 9 y los manuscritos y que reduce *V. P.* V, 26 en Περὶ θεωρίας. Teniendo en cuenta la inseguridad que reina sobre los títulos según *V. P.* IV, es posible que el último de los epígrafes, más general, sea aquél con el que circulaba nuestro tratado entre los miembros de la escuela y el primero un resultado de la intención sistemática de Porfirio, ya que refleja con bastante fidelidad el contenido del tratado (véase sobre estos intereses porfirianos *V. P.* XXVI): 2-4 (naturaleza), 5-8 (contemplación), 9-11 (lo Uno). El Cap. 1 quedaría como un breve proemio. Así lo entendió ya Ficino, ver Creuzer, p. 181 y lo sigue dócilmente Bouillet II, pp. 210-1, que incluyen el preámbulo, y p. 210, n. 1. La pertenencia del título más extenso a Porfirio ha sido sostenida por P. Henry, *Etats*, p. 15 y es seguido por los intérpretes. No obstante este encabezamiento sintetiza tan certeramente el contenido del tratado, que aunque de paternidad porfiriana, podría ser una expresión del mismo espíritu de Plotino, como lo es también el título amplio de *Enn.* II, 9. Para el énfasis colocado sobre la contemplación, según lo subraya el título breve, cf. R. Beutler - W. Theiler, Band III b, p. 363 (lo afirmaba ya Henry, *Etats*, p. 15), A. H. Armstrong, *Plotinus* III, p. 358 y *Paideia*, p. 121. En la traducción de este título, y ya que así lo permite el castellano, nos hemos inclinado por la versión de R. Harder: *"Die Natur, die Betrachtung und das Eine"*, que dice claramente, lo que las lenguas francesa, inglesa e italiana, expresan con ambigüedad: *"l'Un"*, *"the One"*, *"l'Uno"*. Puede agregarse, además, que este tratado ha merecido los mayores elogios de los críticos, considerándolo una buena expresión del genio filosófico de Plotino. Puede verse, brevemente, Bréhier, *Ennéades* III, p. 149 y antes, R. Arnou, *Praxis et theoría chez Plotin*, p. 3 y los autores y trabajos citados en n. 1. Posteriormente Inge, *The Philosophy of Plotinus* II, pp. 108 y ss. y recientemente, J. N. Deck, *Nature, Contemplation and the One*, 1967, lo han colocado en el centro de su reflexión sobre Plotino. No obstante semejantes alabanzas y sin hacer referencia a los trabajos filológicos fundamentalmente, de Beutler-Theiler, Dodds y Cilento, pese al tiempo transcurrido, el mejor estudio en torno a este escrito sigue siendo la obrita mencionada del P. Arnou. Abordan también *Enn.* III, 8, con desigual fortuna: E. Morselli, "Práttein, poieîn, theoreîn", *Riv. di Fil.*, 1931, pp. 132-147; V. Cilento, "Contemplazione" en *Saggi*, pp. 5-27; W. Eborowicz, "La contemplation selon Plotin", *Giornale di Met.*, 12, 1957, pp. 472-518 y 13, 1958, pp. 42-82; D. Roloff, *o. c.* Las llamadas bibliográficas de este último autor al libro clásico de A. H. Armstrong, *Plotinus* (serían las pp. 101 y ss., aunque según la reimpresión que manejamos, año 1967, las pp. 93 y 100), se nos antojan insustanciales.

[20] Cf. E. Bréhier, *Ennéades* III, pp. 149-150.

[21] Citamos por Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960 (1172 b 10).

[22] Sobre las relaciones *theoría-praxis* aristotélica con Plotino, cf. R. Arnou, *Praxis et theoría*, pp. 29-31.

[23] Sobre el empleo de otros pensadores por Plotino, cf. *V. P.* XIV, y lo dicho brevemente por Armstrong en A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek*..., pp. 212 y ss. Un ejemplo concreto de este uso en P. Henry, "Une Comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin", *Entretiens* V, pp. 429-449.

[24] Cf. Platón, *Leyes* IV, 712 B 1-2 y VII 803 C-D, siguiendo a Armstrong, *Plotinus* III, p. 360, n. 1. Cilento, a continuación de Beutler-Theiler, III b, p. 366, recuerda el bello texto de *Epist.* VI, 323 c-d (Ver Souilhé, p. 26 y por aquí también las expresiones análogas de *Leyes* VI, 761 d y *Epinomis*, 980 a, 992 b). Cf. *Paideia*, p. 122. El texto plotiniano más tardío *Enn.* III, 2 (47), 15, retoma la oposición aristotélica vinculada a una comparación cínica y estoica de la vida como juego, para desvalorizar lo pasajero de la vida sensible que el hombre suele tomar con excesiva gravedad. Ver Armstrong, III, p. 90. También aquí se oponen *παιξω* y *σπουδάζω*.

[25] "... *η φύσις, ἣν ἀφάντατσον φασι καὶ ἄλογον εἶναι, θεωρίαν τε ἐν αὐτῇ ἔχει*...". La terminología es estoica, al menos en la primera parte de la frase (cf. *SVF* II, 1016). El estoicismo distingue la naturaleza en sentido estrecho, la *ἥξιω ἤδη κινουμένη* de II, 458 de la *physis* como principio. La primera representa un escalón en la extensión del *pneuma*, no el más bajo representado por lo inorgánico, sino un segundo, diferente por esencia, que conserva el anterior, pero penetrado por un movimiento interno y por la capacidad de alimentarse, cambiar, crecer y reproducirse. En fin, el principio del crecimiento aristotélico, hasta el que no llega ningún alma. Una tal naturaleza es "sin representación", ya que la *φαντασία* es el vehículo de la percepción sensible, propia de otra forma de ser, la del animal. Esta *aphántastos physis* se distingue claramente de la *νοηρὰ φύσις* que es el logos universal que todo lo ordena, incluida la naturaleza inferior.! Cf. M. Pohlenz, *La Stoa*, Firenze, 1967, I, pp. 162-163; A. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, 1972, pp. 53-55. Ver también A. H. Armstrong, Plotinus III, p. 362 y Cilento, *Paideia*, p. 124. Hay más, la referencia literal al estoicismo puede confirmarse con más favor por lo dicho dos años antes por Plotino en III 6 (26), 4, 21, 23. Ha distinguido previamente Plotino dos formas de representaciones (*φάντασμα*) del alma. Una que no procede de la sensación, la otra, sí. La segunda exige el juicio, la primera, no, la que es: "*οἷα τῇ λεγομένῃ φύσει ἐνυπάρχει ἐνέργεια καθ ἃ ποιεῖ ἕκαστα, ὥς φασιν, ἀφαντάστως, δῆλον ἂν τῳ γένοιτο*" (Cf. *SVF* II, 458), El significado, además, que tiene para Plotino la capacidad representativa de la naturaleza, puede completarse con las aclaraciones que hace en el curso siguiente referentes al *τὸ φανταστικόν*, cuando trató largamente los "Problemas del alma", ver IV, 3 (27), 29, 22. Pero lo dicho sobre la noción plotiniana más amplia de "naturaleza", no excluye genéricamente a Aristoteles. En efecto, en el mismo libro X de la *Etic. Nic.*, pp. 168-169 (1178 b), se quita totalmente la capacidad contemplativa a los animales, que así no son felices ("... *μὴ μετέχειν τὰ λοιπὰ ζῷα, εὐδαιμονίας*". *ζῷα* ='*αλογα* de X, 1172 b) y un poco más adelante: "*τῶν δ' ἄλλων ζῴων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ θεωρίας*". Ya la frase inicial de *Met.* A habría de sonar en este contexto a Plotino como un desafío: "Todos los hombres aspiran por naturaleza al saber"; contrástese con *Enn.* III, 8, 8. Por otra parte, una naturaleza (=demiurgo) dotada de contemplación y una tierra animada y hasta divina (ver asimismo *Enn.* IV, 4 (28), 22-27), poco lugar habrían de tener, no sólo en la enseñanza judeocristiana, sino más claramente entre aquellos que sostenían que la obra y la actividad del mundo eran fruto de la ignorancia demiúrgica (cf. *Enn.*, II, 9, 12).

[25a] Cf. *De Mundo*, 398 b 10.

[26] Cf. Roloff, *o. c.*, p. 5.

[27] Cf. *Enn.* IV, 7 (2), 1; V, 1 (10), 2; VI, 4 (22), 5; III, 6 (26), 4, 8; IV, 3 (27), 11; IV, 4 (28), 13, 23, 27.

[28] Cf. A. S. Pease (ed.), M. T. Ciceronis, *De natura deorum*, 19 (I, pp. 179-182). Asimismo, A. H. Armstrong, *Plotinus* III, p. 363, n. 2 y Cilento, *Paideia*, p. 125. Beutler-Theiler, *Pl. Sch.* III b, p. 368, orienta los paralelos literarios hacia Aristóteles, *De*

part. an. 654 b 29 (también *De gen. an.* 743 b 23), M. Aurelio 7, 23 y Plutarco, *De cons. Apoll.* 106 e. Pueden v. también los elementos reunidos por J. Pépin, *Théologie cosmique*, pp. 48 y ss. y 34 y ss.

[29] Cf. *Enn.* II, 2 (25), 5; III, 6 (26), 9, 10, 14; ya brevemente, IV, 7 (2), 3; también, II, 4 (12), 9, 13, 16. Recuérdese, al mismo tiempo, una de las más claras referencias de Plotino a los estoicos, entre otros que consideran la materia como sustrato (*ὑποκείμενον*) y receptáculo (*υποδοχη*): "Están los que afirmando que los seres son solamente cuerpos y que estando en ellos la sustancia dicen que hay una sola materia, que ella está debajo de los elementos y que ella misma es la sustancia; y todo lo demas, por decir, afecciones de ésta y que, asimismo, los elementos son también ella misma" (*Enn.* II, 4 (12), 1), también IV, 7 (2), 8.

[30] Cf. M. Pohlenz, *La Stoa*, p. 126 y ss.; A. Graeser, *o. c.*, p. 55.

[31] Cf. *Enn.* I, 6 (1), 3; IV, 7 (2), 11: VI, 5 (23), 8; M. Pohlenz, *o. c.*, I, pp. 126 y ss. Ver más adelante para los gnósticos pp. 233 y 253

[32] Cf. V. Cilento, *Paideia*, p. 127 y un resumen sobre este uso de una escuela particular en A. Graeser, *o. c.*, pp. 1-9.

[33] Cf. III, 1 (3), 9; V, 9 (5), 6, 9; V, 1 (10), 5.

[34] Ya advertido parcialmente por Beutler-Theiler, *Pl. Sch.*, III b, p. 367 y Cilento, *Paideia*, p. 125. Ver más adelante, cap. II, notas 40 y 67.

[35] Téngase también presente V, 9 (5), 6 contra la producción de la naturaleza colaborando el impulso o apalancamiento. La expresión: "*Χρώματα ποικίλα καὶ παντοδαπὰ καὶ σχήματα ποιεῖ*", trae a la memoria aquella otra que Hipólito utiliza para ilustrar la noción de la sementera universal: "*καθάπερ ᾠὸν ὄρνιθος εὐποικίλου τινὸς καὶ πολυχρωμάτου*" (Hipólito, *Elenchos*, VII, 21, 25-26). Diremos además que el adjetivo *poikílos* es particularmente grato a Plotino.

Por otra parte, lo afirmado en *Enn.* II, 9, 11 no está en contradicción con este punto, ya que allí el *δία φαντασίας* en relación con *τοῦ λογίξεσθαι* se presentan como formas del conocimiento humano que no impiden que el demiurgo sea ignorante, lo que justamente lo torna plotinianamente carente de contemplación y de fantasía creadora.

[36] Cf. R. Arnou, *Praxis et theoría*, p. 27 y ss.

[37] Cf. J. N. Deck, *Nature, Contemplation and the One*, pp. 68 y ss. y ver más adelante.

[38] Cf. R. Arnou, *Praxis et theoría*, p. 2, n. 1, que más adelante tratamos.

[39] Cf. la discusión sobre los sentidos de esta palabra en Plotino, en J. N. Deck, *o. c.*, pp. 52 y ss. y ver más adelante.

[40] Cf., *si lubet*, Armstrong, *Plotinus* III, p. 371, n. 1. Ya antes Bouillet II, p. 215, quien aclaraba por un texto del último momento, *Enn.* II, 3 (52), 17.

[41] Cf. las discusiones sobre este tema que rechazan las conclusiones negativas de A. Ch. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena, 1907, pp. 229-231 y p. 143, respectivamente, R. Arnou, "Plotin et la philosophie de l'inconscient", Appendice B, en *Le désir de Dieu*, pp. 300-308 y J. N. Deck, *o. c.*, pp. 68-72. Una puesta al día más extensa, H.-R. Schwyzer, " 'Bewust' und 'unbewust' bei Plotin", *Entretiens* V, pp. 343-377 y otros elementos en E. W. Warren, "Consciousness in Plotinus", *Phronesis*, IX, 2, 1964, pp. 83-97.

[42] Cf. Enn. III, 6 (26), 4 y IV, 4 (28), 13.

[42a] Cf. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, pp. 103 y ss. La manera de comprender Plotino los sueños sería del tipo allí señalado como (2), que también incluiría los "sueños objetivos".

[43] Cf. Arist., *De anima*, II, 1, 23-27 (Tricot, p. 67). Beutler-Theiler orientan hacia *Prob.* 876 a 21, cf. *Pl. Sch.* III b, p. 370. También Cilento, *Paideia*, p. 132.

[44] Cf. *Enn.* IV, 4 (28), 44. Ver asimismo R. Arnou, *Praxis et theoría*, pp. 41-48 y p. 50; P. Prini, *Plotino e la genesi del umanesimo interiore* p. 122 y ss.

[45] Cf. *Enn.* IV, 7 (2), 1; III, 1 (3), 4, 9; III, 4 (15), 2; I, 2 (19), 6; VI, 4 (22), 14, 15; VI, 5 (23), 1, 6. Igualmente, G. Carrière, "L'homme chez Plotin", *Actes du XIème. Congrès Int. de Phil.*, Vol. XII, Louvain, 1953, pp. 133-136; B. Salmona, *La libertà in Plotino*, pp. 11-29. Más recientemente, J. Pépin, *Idées Grecques sur l'Homme et Dieu*, pp. 95-101.

[46] Cf. una remisión semejante en *Enn.* IV, 7 (2), 15. El comentario de Bréhier, *Ennéades*, IV, p. 188, nos parece extraviado.

[47] Cf. más adelante con lo dicho sobre la Inteligencia.

[48] Se entiende así distinguiendo los dos aspectos del *theórema* natural *ad intra* y *ad extra*, respectivamente. Era ya esto lo más característico del capítulo para Ficino, que determinaba, consecuentemente, así su contenido: *'Intellectualis anima mundi plena semper ex divinorum contemplatione, inde gravida parit naturam similiter fecundam rationibus quasi speculativis, et tali speculatione generat omnia"*, ver también la traducción del pasaje: *"parturiens jam plenaque fecunditas effecit"*, cf. Creuzer, p. 183.

[49] Cf. la interpretación algo diferente de un autor que se ha animado también con este pasaje, J. N. Deck, *o. c.*, pp. 49-51.

[50] Cf. R. Arnou, *Praxis et theoría*, p. 80, n. 1.

[51] Cf. III, 8, 4, 27; V, 8, 7, 24 y V, 8, 11, 6. Ya Platón *Theet.* 144 b. *Si placet* ver Cilento, *Paideia*, p. 136.

[52] Cf. J. N. Deck, *o. c.*, p. 55; D. Roloff, *o. c.*, pp. 15-16.

[53] Cf. *Enn.* I, 6 (1), 9; IV, 7 (2), 9, 13; III, 1 (3), 9, 10; V, 9 (5), 7; IV, 8 (6), 4, 5; VI, 9 (9), 5, 7.

[54] Cf. *Enn.* III, 9 (13), 1, 23-25: "Ciertamente, parece, no obstante que él (=Platón) hace al que reflexiona diferente de los otros dos, ocultamente. A otros, sin embargo, parecerá que los tres son una unidad, el Viviente en sí que es, la Inteligencia y lo que reflexiona". Ver también Numenio, Test. 25. *Si placet*, H.-R. Schwyzer, "Une interprétation plotinienne d'un passage du Timée", *Congrès de Tours et Poitiers*, pp. 255-256.

[55] Cf. *Enn.* IV, 8 (6), 1.

[56] Cf. *Pl. Sch.* III b, p. 365, igualmente D. Roloff, *o. c.*, pp. 16-17. E. Bréhier consideraba, creemos que equivocadamente, este capítulo como uno de los sumarios agregados por Porfirio a su edición de las *Enn.* (*V. P.* XXVI). Ni Bouillet ni Heinemann parecieron sospechar ningún signo de bastardía en este escrito. Lamentablemente Armstrong en *Plotinus* III, p. 359, nada dice, por el contrario Cilento resume bien el *status quaestionis* en el encabezamiento del comentario pertinente, cf. *Paideia*, p. 140.

[57] Ver, por ejemplo, muchas de las ideas generales semejantes que se exponen en el tratadito pseudoaristotélico *Sobre el mundo*, particularmente, 397 a, ss.

[58] Cf. III, 8, 6, 36-40. Una prueba más de que el capítulo 7 constituye un resumen, ya que aquí se continúa exponiendo el tema que quedó trunco en el Cap. 6°.

[59] Cf. *Enn.* V, 6 (24), 1. Ver también las consideraciones de J. N. Deck, *o. c.*, pp. 25-30.

[60] Sintetiza así Porfirio este pensamiento: "El pensamiento no es el mismo en todas partes, difiere según la naturaleza de cada ser. Es inteligible en la Inteligencia, reflexivo en el alma, seminal en la planta, constituye una simple figura en el cuerpo; finalmente, en el principio que supera a todas estas cosas, es superior a la Inteligencia y al ser" y "La palabra cuerpo no es la única que se toma en varios sentidos; sucede igual con la palabra *vida*. Una es la vida de la planta, otra la del animal, otra la del alma, otra la de la

Inteligencia, otra la del Principio que es superior a la Inteligencia En efecto, los inteligibles son vivientes, aunque las cosas que proceden de ellos no posean una vida igual a la suya". Sent. XII y XIII.

[61] Cf. *Enn.* V, 6 (24), 3, 4, 5.

[62] Cf. también, en relación con el "gran tratado", *Enn.* V, 5, 1 con lo dicho más arriba sobre la identificación de lo inteligible con la Inteligencia. Ver más adelante para completar estas ideas.

[63] Cf. *Enn.* V, 4 (7), 2; V, 1 (10), 8; V, 6 (24), 6.

[64] Cf. *Enn.* V, 1 (10), 5, 6 y 7. Por otro lado va la interpretación de J. N. Deck, *o. c.*, pp. 7-8.

[65] Obsérvese el eco aristotélico, dice el Estagirita refiriéndose a la naturaleza de la divina Inteligencia: "Esta Inteligencia parece ser la más divina de las cosas que aparecen como divinas... Hay aquí algunas dificultades —o bien no piensa— ¿Pero qué llega a ser entonces, su dignidad? ", *Met.* 1074 b 15-17 (Tricot, pp. 669-670).

[66] Cf. *Enn.* IV, 4 (28), 1 y más adelante III, 8, 10, 33.

[67] Cf. *Enn.* VI, 9 (9), 4. La aplicación del antiguo principio doctrinal está presente en IV, 8 (6), 1; VI, 9 (9), 10, 11; II, 4 (12), 10, etc., sobre la base de *Theeteto* 176 b 1. Cf. Cilento, *Paideia*, p. 148. Ver también los elementos indicados en J. Pépin, *Idées Grecques*, pp. 5 y ss.

[68] Cf. VI, 9 (9), 5, 11; V, 1 (10), 10, 11 (ver más tarde V, 5, 8, 22-23), también VI, 7 (38), 35. Ver J. Igal, *l. c.*, pp. 81-83.

[69] Cf. III, 7 (45), 2. Porfirio dice así: "La Inteligencia piensa, por lo tanto, todas las cosas según la unidad y en la unidad, sin que nada de allí caiga dentro del espacio o del tiempo. Si esto es así, la Inteligencia ni discurre ni está en movimiento (como el alma); se trata de un acto que es según la unidad y en la unidad, que rechaza el cambio, el desarrollo y toda operación discursiva", Sent. XXXII.

[70] Cf. Armstrong, III, p. 392, n. 1 y ya antes Beutler-Theiler, III b, p. 377. Ver después V, 5, 13.

[71] Cf. V, 5, 4 y la remisión al tratado núm. 34.

[72] Para el primero ver *Enn.* II, 9, 1. Cf. también Numenio, Fragm. 12 (L. 21) —Des Places, p. 54—. La discusión en la forma como la plantea Dodds en "Numenius and Ammonius", *Entretiens* V, p. 11 no es procedente. Ver *si placet*, J. Igal, *l. c.*, p. 81, n. 2.

[73] Cf. asimismo IV, 8 (6), 6; V, 4 (7), 1, 2; VI, 9 (9), 5, 6; V, 1 (10), 7; VI, 8 (39), 9, 20; V, 3 (49), 15. Para Cilento, *Paideia*, p. 150, se trata de aristotelismo cargado de estoicismo, siguiendo a Beutler-Theiler, III b, p. 377. Armstrong, III, p. 394, n. 1, insiste sólo en el carácter activo de esta *dynamis* (ello, acotamos, es lo que explica III, 6 (26), 7, 7-9: "Pero ella (=la materia) no siendo ni alma ni Inteligencia, ni vida, ni forma, ni logos, ni límite —puesto que es ilimitación—, ni potencia —sí, ¿Pues qué produce?...—"). Bouillet II, p. 229, n. 1, transcribe parte de VI, 8 (39), 18 para evitar extravíos y señalar que esta Potencia es el Acto puro, *causa causae*, etc. Calla aquí Bréhier y no son más elocuentes Arnou o Deck. J. M. Rist, sin embargo, *Plotinus*, pp. 178-179, advierte este uso del término *dynamis* diferente del aristotélico, no acepta la influencia estoica que P. Hadot afirma, "Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin", *Entretiens* V, p. 140 y, dubitativo, descubriendo alguna relación en Arist., *Cat.* 15 a 4 y *Top.* 121 a 12, sobre cómo el género procede a las especies, da como oscuro el origen de esta doctrina. No nos parece tanto. Arist. en *Met.* 1019 a 15-25 y 1046 a 5-25 — 1046 b, remitiéndose a lo anterior, ha distinguido la potencia activa, principio de cambio y de movimiento que está en otro, de la potencia pasiva, receptora del cambio. Aquí los ejemplos tienen que ver con el calor de un cuerpo y con la capacidad que reside en quien posee un arte (constructor, médico) y en *De gen an.* I 22, 730 b 19-22 esta potencia pertenece al

esperma y se presenta como un principio organizador previo del ser vivo. Esto, como hemos visto, difiere poco del mismo Plotino y aquí el heredero de la tradición médica es Arist., sólo que a diferencia de Plotino, habiendo rechazado el trascendentalismo platónico, la explicación última de estas realidades fisiológicas será solicitada a un principio físico más fluido, la materia sutil de que está compuesto el éter. Todo esto ha debido de ser familiar a Plotino, quien también sabía que Arist. interpretaba a Platón por lo inferior (de aquí que el heredero legítimo de Arist. haya podido ser el estoicismo que también participa de este punto de vista), pero él mantiene esta perspectiva ligada al significado platónico de lo Bueno, al menos, en la forma como era interpretada *Epist.* II, 312 e (Souilhé pp. 8-9) y *Parménides* 137 c, 142 b, 156 b. Véase *Enn.* V, 1 (10), 8; Numenio, Fragm. 24 (L. 1); Fragm. 20 (L. 29) y 21 (L. Test. 24) – Des Places, pp. 64 y 60–. Cf. J. Moreau, *L'Ame du monde...*, p. 136 y ss., ídem, *Plotin*, pp. 80-84, que sólo se mueven en el plano teórico al igual que Roloff, *o. c.*, pp. 27-28.

[74] Para utilizar la expresión de Bréhier. Sobre el tema cf. F. García Bazán, "Plotino y el lenguaje de la metafísica", *Cuadernos de Filosofía*, 19, 1973, pp. 91-110.

[75] Cf. VI, 5 (23), 5, 8. Dice Porfirio: "De las sustancias universales y perfectas, ninguna se vuelve hacia su producto. Todas las sustancias perfectas se orientan a los principios que las han engendrado. El cuerpo del mundo mismo, en tanto es perfecto, se orienta al alma inteligible y por esto su movimiento es circular. El alma del mundo se orienta a la Inteligencia y la Inteligencia al Primero. Luego, todos los seres aspiran al Primero, cada uno en su medida, desde el que ocupa el último rango en el universo. Este ascenso de los seres al Primero es necesario ...", etc. (Sent. XXX).

[75a] Cf. VI, 5 (23), 1, 9, 10, 12. Ver también Porfirio, Sent. 30.

[76] No encontramos aquí ninguna actitud polémica, sino una pregunta que moviliza el discurso de Plotino. Lo entiende diferentemente Cilento, *Paideia*, p. 153. Tampoco vemos muy clara la atribución por parte de H-Sch.[3] de *τὸ μηδὲν* a la "Nada de los místicos posteriores".

[77] Téngase presente sobre los simonianos, Hipólito, *Elenchos*, VI, 9-18, Wendland, p. 136: "*Τοῦτο τὸ γράμμα ... ἐξ Ἐπινοίας τῆς Μεγάλης δυνάμεος τῆς ἀπεράντου ...κείμενον ἐν τῷ οἰκητηρίῳ οὗ ἡ ῥίζα τῶν ὅλων τεθεμελίωται*"), *infra* "*ῥίζα τῶν ὅλων = Ἀπέραντον Δύναμις*"
p. 138: "*Δύναμις ἀγέννητος καὶ ἀπέραντος*," infra *Δ.α., α., καὶ ἀπαραλλάκτον*. *infra*, *ἡ Μεγάλη δύναμις*
p. 144: "*δύο εἰσι παραφυάδες... ἀπό μιᾶς ῥίζης, ἥτις ἐστι Δύναμις*".
Naasenos, Hipólito, *Elenchos*, V, 9, 5, Wendland, p. 98: "*Τοῦτο, φησιν ἐστὶ τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ὄφασιν ἐστὶ ῥῆμα Ἀποφάσεως τῆς Μεγάλης δυνάμεος. διὸ ἔσται ἐσφραγισμένον καὶ κεκρυμμένον καὶ κεκαλυμμένον, κείμενον ἐν τῷ οἰκητηρίῳ, οὗ ἡ ῥίζα τῶν ὅλων τεθεμελίωται...*"
Cf. asimismo *C. H.* XIV, 5 (Festugière II, p. 223), por deducción también *C. H.*, Fragm. 28 (Fest. IV, p. 134). Ver también las expresiones pitagóricas sobre la "raíz del todo" en A. Delatte, *Etudes sur la litt. pyth.*, pp. 102 y ss. y para el mismo uso en los papiros mágicos, Festugière, *RHT.* IV, p. 187, n. 4. Coincide igualmente la interpretación plotiniana sobre lo dicho en Wendland p. 136: "....La naturaleza visible debe su existencia a la oculta. Y es lo que Aristóteles llama potencia y acto, o Platón inteligible y sensible" (en este punto creemos que J. M. A. Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le Mage*, p. 15, n. 2, no interpreta correctamente).

[78] Debemos también tener en cuenta el simbolismo *in extenso* de la fuente y del árbol, cf. R. Ferwerda, *La signification des images et des méthaphores dans la pensée de Plotin*, pp. 37 ss. y 92 y ss. El segundo símbolo (ver también IV, 3 (27), 4; VI, 8 (39), 15; III, 3 (47), 7) aplicado al mundo se encuentra asimismo en *Tim.* 90 a 6-8; Filón, *De Plant. Noé*, p. 4, cf. Bouillet II, p. 231, n. Esto puede haber orientado a Bréhier, III, p. 58, n. 1. Se encuentra igualmente en la *Ap. Megale*, para expresar la doctrina gnóstica.

[79] Cf. II, 4 (12), 4, 5; V, 3 (49), 11.

[80] Cf. V, 9 (5), 8; V, 6 (24), 1. Arnou, *Le désir de Dieu*, pp. 106-109.

[81] Ver también V, 2 (11), 1; III, 9 (13), 7.

[82] Cf. Arist., *De anima*, 417 b 20, 418 a 5 (Tricot, pp. 101-102) y III, 4 (*ibid.* pp. 173-180).

[83] Cf., p. ej., Albino, *Epitome*, X, 3 (Louis, pp. 56-57); Armstrong, "The Background", *Entretiens* V, p. 402 y ss.

CAPITULO II

LA REALIDAD DE LOS SERES BELLOS

Las clases de Plotino siguen sin señalar ninguna interrupción en la exposición de sus ideas, sólo la edición porfiriana de los escritos del maestro, ha ejecutado este primer corte artificial, que nosotros por comodidad de trabajo –únicamente– separamos y que lleva asimismo, dándole una autonomía ficticia, el título de "Sobre la belleza inteligible"[1], *Enn.* V, 8 (31).

1. "Puesto que decimos que el que ha llegado a tomar parte en el espectáculo del cosmos inteligible y advertido[a] la belleza de la verdadera Inteligencia tendrá la posibilidad de intuir[b] al Padre de ella (= la Inteligencia) y lo que está más allá de la Inteligencia, intentemos ver[c] y decirnos a nosotros mismos[d], en tanto que sea posible hablar de semejantes cosas, de qué manera podría ser vista la belleza de la Inteligencia y del cosmos inteligible. Pues bien, estén allí, si se quiere, descansando uno junto al otro, dos bloques pétreos, uno sin proporción y desprovisto de arte, pero el otro ya dominado[e] por el arte en una estatua de un dios o incluso de un hombre, de un dios, como una Gracia o una Musa, y de un hombre no cualquiera, sino aquél que haya producido[f] el arte a partir de todo lo bello; el (bloque)

[a] = κατανοήσαντα.

[b] = εἰς ἔννοιαν βαλέσθαι.

[c] = πειραθῶμεν.

[d] = ἡμῖν αὐτοῖς.

[e] = ἤδη ...κεκρατημένου.

[f] = πεποίηκεν, *infra* 1. 23 ποιεῖ, también dos veces referido al arte. Después en relación con el arte musical, etc.

que ha llegado a ser a causa del arte en la belleza de la forma, se mostrará bello no respecto de su consistencia pétrea (porque también el otro sería igualmente bello), sino por la forma que ha inspirado[g] el arte. Luego, esta forma no la tenía la materia, sino que estaba en el que la ideó[h] ya antes de entrar ella en la piedra; y estaba en el artista[i] no en tanto que tenía ojos y manos, sino porque participaba[j] del arte. Así pues, esta belleza mucho más excelente, estaba en el arte, porque no ha entrado aquélla que hay en el arte en la piedra, sino que aquélla permanece y (entra en ella) otra derivada de aquél (= el arte) y que es menor que aquélla; y tampoco ésta (= la belleza menor) ha permanecido puramente en la piedra, ni como quisiera (el artista), sino en la medida en que la piedra ha retrocedido[k] ante el arte. Pero si el arte produce lo que es y tiene esto (produce, no obstante, lo bello de acuerdo con el logos de quien produce) es mayor y más verdaderamente bello él, que posee la belleza que es precisamente mayor y más bella que cuanto hay en lo exterior. Y verdaderamente cuanto ella (= la belleza) yendo hacia la materia más se extiende, tanto más débil es que la que permanece en unidad[l]. En efecto, todo lo que se desune, se aleja de sí, si es una fuerza, en fuerza, si calor, en calor, si potencia en general, en potencia, si belleza, en belleza. Y todo lo que produce en primer lugar debe ser en sí más fuerte que lo producido; porque no es la carencia de música la que produce un músico, sino que la música, también la que está en lo sensible, la produce ella (= la Música) que le es anterior. Si, no obstante, alguno tiene en menos a las artes, porque producen imitando a la naturaleza, debemos declarar, ante todo, que también las cosas naturales imitan algo diferente. Además es necesario saber que ellas (= las artes) no imitan simplemente lo visible, sino que se levantan rápidas hacia los logoi de donde proviene la naturaleza. Después, debe también saberse que producen muchas cosas desde ellas mismas y que precisamente, en tanto que son ellas las que poseen la belleza, dan a lo que falta algo. Y para concluir, que Fidias ha producido el Zeus no teniendo en cuenta lo sensible, sino habiéndolo concebido[m] como habría existido, si Zeus hubiera querido mostrársenos a través de los ojos".

Se ve claramente. Los primeros renglones (I, 1-4) constituyen una breve recapitulación con la que Plotino resume los últimos renglones de *Enn.* III, 8, 11, 36-38 previos al final, en donde comparando el sentimiento producido por la visión de la belleza del cielo, a

[g] = ενῆκεν. Línea 7 δύο λίθων con *Theol.* IV, 1, 7 (H-Sch[1], p. 375).

[h] = ἐν τῷ ἐννοήσαντι.

[i] = ἐν τῷ δημιουργῷ.

[j] = μετεῖχε.

[k] = εἶξεν.

[l] Cf. *Timeo* 37 d 6.

[m] = λαβών.

la admiración preñada de deseo que caracteriza a la intuición del mundo inteligible, y el impulso que mueve a buscar al hacedor de tal obra en el primero, con análogo interés en el segundo, se cierra afirmando la posibilidad de ese contacto con lo Uno. Se dice aquí lo mismo y se hace con ello palpable no sólo la unidad de *Enn.* III, 8 y V, 8, sino, asimismo, la continuidad de estas lecciones orales de Plotino de que son resultado estos tratados.

Llega pues Plotino a lo Uno, pero se detiene en el umbral. Da de nuevo marcha atrás. La mayor parte del tratado "Sobre la contemplación" lo ha dedicado el filósofo a la tercera de las hipóstasis, ha ascendido a la Inteligencia y llegó también a lo Uno, pero siempre, bajo la perspectiva dinámica de la contemplación como el otro aspecto de la producción, es decir, para mostrar en cada giro con muyor firmeza, la necesaria y armónica unidad ontológica de cuanto existe. Aquí va a dar una vez más pruebas del mismo interés, pero desde una perspectiva que no es menos importante para sus fines[2], la de la belleza y su producción, tanto física como artística.

Y bien, entonces, investiguemos de nuevo, ya que se afirma y se sabe que la belleza reside en el mundo inteligible (*Enn.* III, 8, 11, 26), cómo nosotros que somos diferentes, que residimos también más abajo, podemos acceder a ella. Este es el fin y Plotino comienza a recorrer los escalones del plan que puedan conducir a esto. Se inicia así por el inferior. Imaginemos algo de todos los días, dos bloques de piedra o de mármol, aunque con una diferencia, uno piedra en sí, material en bruto, el otro ya trabajado, ya estatua (*ágalma*), y no cualquiera sino bien represente a un dios o a un hombre, que sea reconocida como obra bella. Ambas, a primera vista son diferentes. De dónde esta diferencia. Claramente, esta diversidad que aquí se percibe no es debida a tal o cual carácter en sí de la piedra, lo que también sería posible[3], sino que como uno de los bloques ha sido mostrado como falto de proporción y arte[4], el otro mostrará aquello de que éste carece. Luego este objeto resulta bello no por la forma corpórea de la piedra, no, en la comparación esto ha quedado de lado y el bloque ha sido puesto como "en potencia"[5], sino porque abriga en sí una forma, forma que le ha sido aplicada por un arte particular del que es agente, aquí, el escultor, el que posee la capacidad o logos artístico, el que lo aplica a través de sus miembros en el material (sigue funcionando el concepto de logos que tanto ha interesado mostrar en su realidad y permanencia a Plotino[6]), pero el que lo posee en la medida en que su arte es imagen, participa del arte.

O de otra manera. El artista es creador, mejor, para ser fieles a los términos de Plotino que reflejan su pensamiento total, es productor de belleza. Esa belleza reside en una de sus formas en él, allí es inamovible y él dirigido por ella y moviendo sus manos e instrumentos bajo esta dirección, da imágenes de ella a través de objetos bellos. Pero el artista no es el auténtico poseedor de la belleza, la posee en parte, tiene refractada en segunda instancia aquélla que reside en su lugar natural, la Inteligencia. Así también van las correspondencias. En la Inteligencia la belleza es la adecuación perfecta entre una forma que irrumpe sin barreras y una materia (la inteligible), que la recibe sin resistencias, en el producto artístico se da esta misma ecuación, pero en su plano, no sólo el artista en su mayor potencia creativa es un poseedor por reflejo, sino que la misma materia que está esperando su actividad, ofrece una rebeldía que sólo es posible en el mundo sensible. Todo esto no es más en el campo especial del arte y de la belleza que la presencia de un principio general que conocemos y que preside toda la doctrina plotiniana de la procesión: el productor es superior, orienta y sostiene a lo producido. Por todo esto se permite aquí el maestro neoplatónico anticipar ideas que en otras partes parece[7] haber rechazado. El artista no porque imite es menos[8], su capacidad imitativa se mueve en el ámbito de la producción, le surge de sí, no de un modelo sensible, porque es participación en un logos superior y aplicación del propio. Sucedía igual con la naturaleza que produce y sostiene lo sensible, no a la inversa, y el artista, con el complejo anímico que lo caracteriza, como ser humano, crea del mismo modo, no representando y combinando lo representado, desde afuera, sino materializando sus reflejos inteligibles, su potencia artística, su capacidad interna de visión. Y siendo capaz de ver y de concretar desde aquí lo visto, cumplirá el artista una función más de completar y enderezar lo sensible que de reflejarlo, produce así un mundo dentro del mundo sensible, el mundo del arte, con sus normas, producto de un particular modo de intuir, de captar lo inteligible. El Zeus de Fidias estaba allí para proclamarlo. Es una más de las pruebas sensibles con que Plotino gustaba de ratificar su doctrina[9].

Queremos retener estos elementos para el análisis final:

1° El artista, que es denominado *demiurgo*, tiene una forma de producción, en la que intervienen elementos que difieren de la producción natural.

2° En el vocabulario, la expresión ἡμῖν αὐτοῖς[10].

2. "Pero dejemos las artes; reflexionemos[a], en cambio, sobre aquellas obras de las que dicen que son imitaciones, las cosas que han llegado a ser y llamadas naturalmente bellas, los vivientes todos racionales e irracionales[b] y, principalmente, cuantos de entre ellos se conducen felizmente[c] al haber dominado el que los ha plasmado y fabricado la materia[d] y haber suministrado una forma, la que quería ¿En qué consiste, entonces, la belleza que hay en estos seres? Ciertamente no se trata de la sangre ni de los menstruos; pero asimismo el color de ellos es algo diferente y la figura o nada o algo disforme o, por decir, lo que abraza, como materia, a algo que es simple[e]. Por tanto ¿De dónde ha irradiado la belleza de aquella Elena tan disputada, o de cuantas mujeres por su belleza son semejantes a Afrodita? Además ¿De dónde la belleza de Afrodita misma o de cualquier hombre o dios plenamente bello, tanto de los que se pueden presentar a nuestra mirada, como, aun no ofreciéndose, de los que tienen una belleza en ellos que ha podido ser vista? ¿No es por doquier una forma ésta que viene a lo que ha llegado a ser a partir del hacedor, como se decía que en las artes

[a] = *θεωρῶμεν.*

[b] = *λογικά τε ζῷα καὶ ἄλογα πάντα*, diferente de III, 8, 1, 3.

[c] = *κατώρθωται.*

[d] = *τοῦ πλάσαντος αὐτὰ καὶ δημιουργήσαντος τῆς ὕλης.*

[e] Ciertamente/simple. Texto de difícil interpretación. Bouillet III, p. 109: *"Ce n'est assurément pas le sang, ce ne sont pas les menstrues, mais ce sont la couleur et la figure, qui en diffèrent essentiellement; sinon, ce qui constitue la beauté est une chose indifférente, ou une informe, ou une chose qui contient une nature simple (la raison séminale), comme le fait la matière, par exemple"*, y remite para la comprensión del párrafo a la p. sig., línea 19; Bréhier, V, p. 136: *"Ce n'est certes pas leur sang ni leurs menstrues; mais c'est pas non plus leur couleur, qui est différent pour chacun, ni leur forme extérieure; ou bien cette beauté n'est rien, ou bien elle est une chose sans figure. Elle est une chose simple, qui enveloppe en quelque sorte l'objet comme sa matière"*, con n. 1 y punteo diferente del texto griego de H.-Sch.; Cilento, III, p. 91: *"Non e certo il principio sanguigno o quel che ne deriva; ma persino il colore non ha nulla da spartire con queste cose belle; cosi pure la figura; fin qui non c'e altro che brutezza, come che sia; e la bellezza è, vorrei dire, qualcosa di semplice che cinge, quasi non-materia, le cose"*, ver también nota crítica, III, 2, pp. 83-86; ahora, *Paideia*, p. 161, corrige parcialmente: *"Non e certo il principio sanguigno, maschile o femmenile che sia; anzi, financhè il colore di questi umori e tutti altro che bello; e la loro forma o è nulla o è qualcosa d'informe o, se volete, è l'involucro di qualcosa di assolutamente semplice, quasi materia"*; Mackenna, p. 423: *"It has nothing to do with the bood or the menstrual process: either there is also a colour and form apart from all this or there is nothing unless sheer ugliness or (at best) a bare recipient, as it were the mere Matter of beauty"*; R. Harder, III a, p. 37: *"Natürlich nicht der Samen und das Monatsblut; vielmehr ist die Farbe dieser Safte anders und ihre Gestalt nur etwas Unförmiges oder gleichsam Umfassendes eines Einfachen, z. B. der Matierie"*, cf. también Beutler-Theiler, III b, p. 385. Ficino: *"Quidnam igitur in his est pulchritudo? Non enim sanguis et menstrua, sed color atque figura ab his diversa aut nihil vel (aliquid sine figura et inconcinnum, aut velut) quid deforme nisi (tale) quale quod continet simplex aliquid, ceu materia?"*. Ver asimismo, E. R. Dodds, "Plotiniana", *Class. Quart.*, XVI, 1922, p. 96 y J. H. Sleeman, "Notes on Plotinus" (II), *Class. Quart.*, XXII, 1, 1928, pp. 31-32. Para nuestra interpretación cf. Arist., *De gen. an.* II, 1, 734 ss. e Hipócrates, *De gen.*, XIV, 1 (Joly, XI, p. 56). El *"locus neque ab H.-Sch.*[1] *neque ab ullo alio affatim explicatus"* de H.-Sch.[3], señala debidamente la dificultad.

viene desde las artes a la obra de arte? ¿Entonces, qué? ¿Serán bellos los productos[f] y el logos en la materia, pero el que no está en la materia, por más que se trate de un logos que está en el que produce, el que es primero y sin materia, no será una belleza? [g] ¿Pero éste (= logos) el que está en unidad con la materia o bloque es la belleza[h]? Pero si el bloque fuese bello en tanto que era bloque no sería menester[i] que el logos que produce fuese bello, ya que no era bloque; pero si la dicha forma en un bloque sea pequeño o grande, igualmente con su potencia conmueve y organiza[j] el alma, la del que ve, la belleza no debe atribuirse a la magnitud del bloque. Y existe también esta prueba, que mientras ella (= la belleza) es exterior no la vemos, pero que una vez que ha llegado a ser interior nos ha organizado. Pero es sólo una forma lo que ingresa por los ojos, de lo contrario ¿Cómo ingresaría[k] por algo pequeño? Pero ella (= la forma) arrastra consigo también la magnitud, aunque no el tamaño que reside en el bloque, sino un tamaño que ha llegado a ser según la forma. Además, lo que produce debe ser feo, indiferente o bello. Ahora bien lo que es feo no podría haber producido lo contrario, pero lo que es indiferente ¿Por qué habría de preferir lo bello a lo feo? Pero ciertamente resulta también que la naturaleza que fabrica cosas tan bellas es con anterioridad mucho más bella, pero nosotros que no estamos acostumbrados a mirar dentro de las cosas, ignorándolo, perseguimos lo exterior, tampoco sabiendo que es lo interior lo que pone en movimiento, como si alguno viendo la propia imagen la persiguiera ignorando de dónde viene ella. Se explicaría así, ya que lo perseguido es diferente y que la belleza no reside en la magnitud, que la belleza esté en las ciencias, que la belleza esté en las formas de vida y, en general, que la belleza esté en las almas[l]; pero en rigor, también si tenemos en cuenta a aquélla[m] hay una belleza realmente superior, cuando miras al que tiene sabiduría y lo estimas no porque hayas mirado su rostro (porque éste podría ser una deformidad), sino que dejando de lado toda figura, persigues su belleza interior. Pero si ella (= la belleza interior) no te conmueve, al punto que digas que tal hombre es bello, tampoco cuando te hayas mirado interiormente llegarás a regocijarte como por algo bello. Siendo así inútilmente puedes buscar a aquélla (= la belleza), porque estarás buscando por lo feo e impuro; es éste el motivo por el que nuestros discursos[n] sobre semejantes

[f] = *τα ποιηματα.*

[g] = ἄυλος, "sin materia".

[h] Este texto es lacunoso, hemos seguido la conjetura de los editores críticos. H.-Sch.[1], p. 378.

[i] = *ἐχρῆν.*

[j] = *διατίθησι. Infra* 1. 26 *διέθηκεν.*

[k] Es decir, "cómo ingresaría la magnitud del bloque a través de algo pequeño".

[l] Cf. *Banquete*, 210 b-c.

[m] = *οὐ δη καὶ αληθεια μάλλον καλλος; οὐ* = la belleza en la magnitud, aclaran H.-Sch. Ver *Pl. Op.* II, p. 380 y Cilento, *Paideia*, p. 54.

[n] = *οἱ...λόγοι.*

cosas no se dirigen a todos; pero si también tú te has visto como algo bello, tenlo presente".

Concluído el examen de la obra de arte, de la que algunos han opinado que imita a los objetos naturales[10a], Plotino se vuelve hacia la belleza residente en los seres vivos, hombres y animales, especialmente en aquéllos que no ofrecen faltas, en aquellos productos en que la contemplación de la naturaleza ha obrado plenamente[11], los que no presentan fallas y que son así gracias a la capacidad productora de la última expresión del alma, de la naturaleza, potencia espontánea y en esto, parece aclarar Plotino, más perfecta que la capacidad productora del artista, ya que en ésta hay coincidencia entre el logos y el agente y espontáneamente produce, plegándose la materia a su actividad con una docilidad que no ofrece a éste. Así, mientras la naturaleza, por hablar antropomórficamente, "ha plasmado . . . y suministrado una forma, *la que quería*", el artista ha instaurado la belleza en el material, no "como quisiera, sino en tanto que aquél se lo permite" (V, 8, 1, 5-6)[12].

¿En qué consiste, pues, esta belleza de los seres vivos, se pregunta el maestro? Y la primera respuesta, como en otras oportunidades[13], es negativa. No irá, precisamente, la respuesta correcta por el lado genético. Los principios genéticos masculinos y femeninos que permiten el desarrollo orgánico, que están en el origen del futuro ser, no son la base de su belleza, es decir, no debe confundirse el desarrollo natural de un cuerpo vivo con su belleza[14]. Sigamos, pues, sobre los datos concretos otra vez, pero no en el campo artificial, sino natural.

Hay mujeres bellas y también hombres hermosos, ahora y antes, e igual dioses y diosas bellas. Qué es, pues, lo que les permite ser tales y lo que los distingue como seres bellos. Plotino ya había recorrido en el capítulo anterior un camino lógico en su exposición y ahora seguirá el mismo trayecto.

Hay seres bellos, como hay objetos artísticos. En éstos era causa de su belleza el logos inculcado por el artista (= el arte) en la materia en potencia, el que a su vez participa del Arte. Aquí se muestra algo análogo. Son bellos los seres sensibles (hombres y dioses), éstos son resultados últimos de una actividad anterior, la que permanecerá firme, en tanto da frutos desde sí misma. Luego, si bello es el producto, imagen del productor, forma en la materia, lo será más el logos que queda como agente, más potente y sin materia, respecto de su consecuencia. Rompiendo un poco la generalidad teórica y refiriéndonos al hombre naturalmente bello, sobre

el que podemos hablar[15], la naturaleza, como logos productor y permanente, será ese logos más bello que el hombre. Deja Plotino el nuevo tema instaurado en la última pregunta que hemos desarrollado y vuelve a dar un paso atrás, para al final reanudar el mismo discurso sobre la belleza en el hombre.

Transformando la pregunta del texto en respuesta. La belleza ha sido puesta en el bloque de piedra informado, por eso resulta bello, no, como se había ya dicho, por lo que sea el bloque pétreo (V, 8, 1, 6-9 y 12-13) que también tiene un logos, aunque no artístico, que le hace ser tal o cual piedra con su figura y su tamaño. Por lo tanto, aclarando dudas, tampoco la grandeza del bloque se debe identificar con su belleza. Y hay una prueba que torna imposible esta nueva solución.

La forma bella de la estatua hace vibrar estéticamente al contemplador, cualquiera sea su tamaño, una vez entra en contacto con él y organiza correspondientemente su capacidad o sensibilidad estética[16]. Antes igual podía existir esa belleza incorporada en la piedra, pero no tocaba a tal espectador determinado. Esto muestra, claramente, que la correspondencia y disposición de que se ha hablado es una experiencia interna al sujeto que ve la obra de arte; pero al mismo tiempo le sirve a Plotino para aclarar que no es la magnitud de la estatua la causa de tal despertar u organización de la facultad estética del individuo que contempla, porque él ha visto y el acto de visión que se cumple por los ojos, órganos pequeños, permite la captación de una forma, pero no permite el ingreso de algo de mayor tamaño. Lo que ha sucedido es que ha sido una forma la que ha llegado al interior del vidente, forma que también ha transformado la grandeza exterior en su propia naturaleza eidética.

Y resuelta la duda, se vuelve a la producción natural. El agente, la causa productora natural, podría ser fea, indiferente o bella. La primera opción queda descartada, pues no podría producir su contrario (téngase presente V, 8, 1, 27 y ss.), la segunda, también, pues tanto podría producir uno como otro, pero si hablamos de seres naturales bellos resulta, retomando lo dicho renglones antes, que la naturaleza, la auténtica causa de estas existencias, será más bella. Y esto se percibe mirando a la constitución propia de estos seres, ya que son logoi efímeros de un logos que permanece; de otra forma, penetrando en su interior, en su modo de ser de imágenes pasajeras que nunca los abandona. Pero el hombre no siempre mira correctamente, el hombre a menudo desvía su vista de las cosas tal como son, para correr tras sus sombras[17]. Le sucede esto

cuando se afana febrilmente en la acción, según se vio en III, 8, 4; pero también, cuando se equivoca en reconocer la realidad de las cosas, le sucedía ya en III, 8, 8, cuando confinaba el pensamiento sin hacerlo correr paralelo con la vida, le sucede ahora, cuando toma la belleza sensible como algo que se sustenta y se agota exteriormente, le sucederá siempre, y con más riesgo que nunca, cuando corre tras la belleza sensible de los cuerpos, sin parar mientes en su origen, que es el motor de su afán. Y bien, es este paso necesario del ser vivo, bellamente conformado, a su causa inmaterial más bella y de la subsiguiente doctrina que también se manifiesta en la teoría de la belleza sobre la primacía de la interioridad, la que permite a Plotino, imperceptiblemente, recordar la sabiduría de Platón y mostrarse, una vez más, como su exégeta. Si se atiende a lo dicho por él, se comprenderá lo afirmado por Platón en el *Banquete*, que hay que superar la belleza de los cuerpos, para alcanzar la que hay en las almas; que llegado aquí, poco importa la apariencia del cuerpo, pues si ella es fuente de belleza, serán más bellas las realidades que allí residen y que más participan de lo inteligible y, consecuentemente, las actividades que de allí provienen[18]. Jerarquía, pues, de manifestaciones bellas naturales y virtuosas, a partir de su origen, del nivel del alma de donde provienen, que es el que les da su contextura real[19]. Llegado aquí el maestro, ofrecida la doctrina estética correcta, se permite amonestar. Bella es la virtud y la conducta virtuosa, porque refleja la buena disposición del alma razonable; bellos son los cuerpos, porque reflejan la buena disposición del logos natural; bellas, finalmente, las obras de arte, porque espejean el logos del artista. Rangos de belleza, por lo tanto, que se coordinan con grados de realidad subsidiarios de la tercera hipóstasis, el Alma. Y siendo así las cosas, el insensible para la primera belleza, lo será para las demás y andará buscándola por lo que no es ella. Y ¡Aplíquese el cuento al que le corresponda! Es esta razón de la belleza en la virtud la que exige a Plotino un cierto hermetismo ocasional[20]. No dice más, pero tampoco menos por lo que toca a nuestros gnósticos. Retendremos así:

1° La frase: "*Διὸ οὐδὲ πρὸς πάντας οἱ περὶ τῶν τοιούτων λόγοι*", la relacionaremos con mayor justificación al "entre nosotros" del capítulo anterior y del comienzo de las lecciones (III, 8, 1), que a un genérico esoterismo plotiniano. No se olvide tampoco que esa expresión *hoi lógoi* se refiere a la forma específica de la enseñanza de Plotino, que sus oyentes no eran meros auditores, sino contertulios, llegado el caso (III, 8, 7).
2° El empleo particular que se hace aquí del adjetivo *αὖλος*[21].

3º La tesis, claramente sostenida, de que existen seres naturalmente bellos y que su belleza tiene una razón ontológica, la producción natural, la equivalente a la del demiurgo gnóstico, y que aunque éste sea el último peldaño de la belleza anímica, hay otros que estriban en la vida virtuosa. *Esta* es la doctrina de Platón.

3. "Hay, por lo tanto, también un logos en la naturaleza, arquetipo de la belleza que está en los cuerpos, pero el que está en el alma es más bello que el que hay en la naturaleza, ya que también deriva de éste el que está en la naturaleza. Y sin duda es el más claro el que está en el alma sabia[a] que, asimismo, va, por belleza, inmediatamente delante; porque él (= el logos) habiendo adornado al alma y habiéndole suministrado luz de una luz[b] que es mayor ya que es primordialmente belleza, él mismo estando en el alma, le hace deducir[c] cómo es el que es anterior a él, que no llega a ser en otro, sino que está en sí mismo. Por esto no es un logos, sino hacedor del primer logos que es una belleza en la materia anímica[d]; éste (= el hacedor del primer logos), sin embargo, es una inteligencia, la Inteligencia que es siempre y no esporádicamente inteligencia, porque no posee nada adquirido[e]. ¿Habría la posibilidad, entonces, de forjarse una imagen de ella? Porque toda imagen será a partir de algo inferior. Siendo así es necesario que la imagen exista a partir de la Inteligencia, no como sería a través de una imagen, sino al modo como se toma una muestra de oro de todo el oro y si la muestra tomada no fuese pura, se la debe purificar, mostrando por una técnica o razonamiento que ésta (= la muestra) no es enteramente oro, sino sólo aquello que lo es en la masa; así también en esto[f], (es necesario que la imagen exista) a partir de la Inteligencia, o si se quiere, de los dioses, una vez que se encuentre purificada en nosotros, como la Inteligencia está en ellos mismos[g]. Efectivamente, todos los dioses son dignos de veneración y bellos y es "prodigiosa la belleza"[h] de éstos; pero ¿Qué es aquello por lo que son tales? Bueno, Inteligencia, y a tal punto es Inteligencia la que opera en ellos, que es visible[i]. Luego no son bellos, precisamente, porque sean bellos sus cuerpos. Pues también aquéllos que poseen cuerpos, no por este hecho tienen la consistencia de dioses, sino que tam-

[a] = ἐν σπουδαίᾳ ψυχῇ.

[b] = φῶς παράσχὼν ἀπὸ φωτός.

[c] = συλλογίζεσθαι ποιεῖ.

[d] = ἐν ὕλῃ ψυχικῇ.

[e] = ὅτι μὴ ἐπακτὸς αὐτῷ.

[f] = ἐνταῦθα, recuérdese III, 8, 2 ls. 1 y 14. Aquí, "en este terreno".

[g] No todos los traductores interpretan igual. Ver Bouillet III, p. 112; Bréhier V, p. 138; Cilento, III, p. 93; Mackenna, p. 424; Harder III a, p. 41.

[h] Cf. *Banquete*, 218 e 5.

[i] = ὅτι μᾶλλον νοῦς ἐνεργῶν ἐν αὐτοῖς, ὥσε ὁρᾶσθαι.

bién ellos son dioses de acuerdo con la Inteligencia. Por lo tanto[j] son bellos porque son dioses. De este modo tampoco a veces piensan sabiamente a veces neciamente, sino que siempre piensan sabiamente en la Inteligencia impasible, firme y pura, saben todo y conocen no las cosas relativas al hombre, sino las cosas de ellos que son divinas, cuanto ve la Inteligencia. Pero aquellos de entre los dioses que están en el cielo (puesto que están en ocio) ven siempre, pero, por decir, de lejos, lo que hay en el cielo inteligible que tira hacia arriba de la cabeza de ellos[k]. Los que existen, sin embargo, en el cielo inteligible, cuantos tienen su morada sobre éste y en él, en tanto que habitan en todo el cielo inteligible (porque en lo inteligible todo es celestial, la tierra es celestial, el mar, el animal, la planta, los hombres, todo lo del cielo inteligible es celestial), los dioses, precisamente[l], que están en él, que no desdeñan a los hombres, ni ninguna otra cosa[m] de las de allí, porque son inteligibles, reposándose, recorren todo el espacio y lugar inteligible . . ."

Se inicia este capítulo subrayando, nuevamente, algunas de las ideas expresadas, como para que no quedaran dudas en el oyente de ayer, ni en el lector de hoy. El logos natural es el modelo de los organismos naturales bellos, pero este logos/naturaleza es irradiación de otro superior, el del alma óptima (así se dejó establecido en *Enn.* III, 8, 3 y 4) e igualmente por allí, se había mostrado la igualdad que existe entre esta función superior del alma tanto universalmente como en el hombre (III, 8, 6), así ahora también, se asiste a aquella identificación de alma razonable, óptima y sabia. Y aquí comienza Plotino a introducir un nuevo elemento de reflexión para dar cuenta de aquel otro tema presentado *ex abrupto* en el capítulo anterior, el de la belleza de los dioses. Si el alma superior es soberanamente bella, y así, lo sabemos, fuente de toda belleza operativa, lo es porque ella participa, refleja directamente la sabiduría inteligible. Su logos, emanado directamente de la Inteligencia, posee la potencia motora de todos sus reflejos inferiores. Por lo tanto, lo que aquí urge, es determinar las diferencias no con lo inferior, ya suficientemente mostrado, sino con lo superior, con la Inteligencia.

El logos adorna al alma, él le ha facilitado su luminosidad, dice Plotino con imagen de su preferencia[22], que es luz más débil que

[j] Con H.-Sh.[1], Cilento ya corregía δὴ en δὲ, ahora lo mantiene, *Paideia*, pp. 55 y 164 Ver también H.-Sch.[3], p. 405.

[k] = ὑπεροχῇ τῆς ἑαυτῶν κεφαλῆς, con A. Jahn, en Creuzer, edit. didotiana, según lo retoma Cilento, *Paideia*, p. 55. H.-Sch. con Kirchhoff τῇ ἑαυτῶν κεφαλῇ (aclaran *instrumentalis ad* ὑπεροχῇ). Ver también para nuestra opción L. S. J., ὑπεροχέω I, 1, 2.

[l] = δὴ por δὲ con Cilento. p. 55 que sigue a Theiler, III a, p. 42.

[m] = ἄλλο τι, con los editores críticos. B-T. lo eliminan, III b, p. 387.

la que hay en la Inteligencia, pues si ella es bella y belleza muy potente, superior es la Belleza que reside en la Inteligencia y de la que ésta es imagen. Pero hay más. Si el alma superior es logos y así fuente de *logoi,* la causa de su ser, ni siquiera será un logos, sino el productor de un logos, que es el primero y que queda así definido como un reflejo en el alma. Este es, nos parece, el significado relativo de esta afirmación negativa de Plotino[23]. En tanto el logos en sí (= la Inteligencia) se refleja en el alma como hipóstasis genérica y que aquí ejerce una función material, receptora, aparece la primera función del alma, el alma superior, el aspecto del alma más próximo a la Inteligencia. Ella está en el universo, en el cielo, en los hombres como alma razonable: ella es el alma en cuanto ordenada a funciones concretas, aunque aquí, la más elevada. Sin embargo la Inteligencia está por sobre la producción que aparece en el mundo, ella es el móvil, pero su intermediario es el alma. Ella, desde este punto de vista, no es el agente directo, sino remoto de la producción. Por eso la Inteligencia si es logos, lo será de otra manera y, por lo menos, verdaderamente inmóvil, siempre igual, sin esa dependencia directa que atestigua el alma para producir. Inteligencia nada recibe, siempre da. Se había dicho, es adecuación perfecta de forma y de materia, por eso en ella reside la Belleza.

Siendo así, escapando la Inteligencia a esta forma de ser en que nosotros nos encontramos y que está inmersa en el alma, se pregunta una vez más Plotino, cómo podremos representarnos correctamente a la Inteligencia, ya que siempre lo haremos desde lo inferior y, por lo tanto, deficientemente. Para responder trae por tercera vez el maestro a la consideración una imagen que tiene sus paralelos gnósticos[24].

No ascendemos a la Inteligencia dando estabilidad a sus reflejos en el alma y en el mundo. Representémosnosla desde ella, no desde lo que procede de ella, caso contrario, nos equivocaremos. La Inteligencia está en el alma como el oro en el mineral aurífero, e igualmente repartida. Sigamos, por consiguiente, un procedimiento parejo para su identificación. Cuando se quiere conocer el oro que hay en el producto bruto extraído del yacimiento, se separa una parte, una muestra, se purifica, o sea, se separa de esta porción el metal de la escoria que le está unido y una vez realizada esta operación allí brilla el oro en su pureza. Análogamente, la Inteligencia (= el oro), o por otro nombre, las ideas o dioses inteligibles, está reflejada como oro puro en el alma superior, su reflexión se da particularizándola (= una muestra), luego tomemos lo más accesible del hombre, el hombre mismo, quitémosle lo que permite la refle-

xión (= la escoria), es decir, el hombre terrestre: los aspectos inferiores del alma con su cuerpo y, de inmediato, el reflejo dejará de ser tal y lo que era logos anímico será Inteligencia. Así tendremos la exacta comprensión de la Inteligencia que parte de la misma naturaleza inteligible y que no se estanca, adulterándola, en sus reflejos.

Podemos, por lo tanto, pasar a los dioses, superiores a los hombres en rango y, por ende, de belleza más radiante. Y con lenguaje platónico[25] habla aquí Plotino de dos tipos de dioses: 1° dioses visibles, 2° dioses invisibles.

Los primeros, según se refiere aquí, son los habitantes del cielo cósmico, es decir, los astros. Su belleza no es debida a sus cuerpos, sino a la Inteligencia que los confirma y con tal fuerza, con tal claridad, que allí se hace visible y por eso son dioses y por eso son más bellos que cuantos tengan cuerpos. Y al manifestar la reflexión inteligible con más pureza, naturalmente, toman parte más activamente en aquellas cualidades. Tendrán así sabiduría permanente, intuición firme y se preocuparán establemente de las realidades superiores no de las que están bajo ellos, p.e., de las cosas humanas. Consecuentemente también, en comparación, les estará permitido penetrar en la Inteligencia con mayor tranquilidad que el hombre y también más extensamente. Pero si visión perfecta, es cierto, téngase en cuenta que a la postre, anímica, luego por participar de la esencia del alma, visión que es reflexión, luego no autovisión inteligible, sino captación de la Inteligencia en otro, por eso los dioses sensibles no ven a la Inteligencia en sí misma, sino "*por decir*, desde lejos", porque ella sigue brillando allá, por encima también de sus más altas aptitudes.

Los dioses citados en segundo lugar, los inteligibles o celestiales, son las ideas, la Inteligencia misma y por eso su carácter de unidad-totalidad, de "todo en todos", es nuevamente aplicado aquí bajo la terminología de "dioses". Se habla así de la concurrencia perfecta de los *logoi* inteligibles y se habla también del recorrido en reposo de estas divinidades, ya que en cada faceta particular están todas las restantes ideas. Sugerente coincidencia de opuestos ésta de una "carrera detenida", que, no mucho antes, nos había hecho familiar el filósofo neoplatónico[26]. Se seguirá con el tema de inmediato.

La atmósfera antignóstica, sin que todavía estallen las censuras directas, se va enrareciendo.

1° Se encuentra aquí una clara exposición apologética del cielo y de los astros con cualidades estables como el alma del mundo que

difieren mucho de la Sofía y los cielos gnósticos. El vocabulario es comprometedor[27].

2° Hay asimismo, una representación de las ideas como dioses inteligibles que no por azar, pensamos, recuerda a la tierra, el mar, el animal, la planta, los hombres, como seres inteligibles, celestiales, y el acuerdo recíproco que no permite el desprecio de los hombres.

3° También, curiosamente, tenemos aquí la imagen del oro en la ganga, aunque perfectamente encuadrada en la doctrina plotiana.

4. "(Porque también allí "el vivir es fácil"[a]), pero ellos también tienen a la verdad como madre, nodriza, sustancia y alimento y ven todas las cosas, "no aquéllas a las que se agrega el cambio"[b], sino aquéllas a las que corresponde la esencia y, en las demás cosas se ven a sí mismos; porque allí todo es transparente y nada sólido ni resistente[c], sino que todo es manifiesto a todos en lo íntimo y por entero: ya que para la luz, la luz es transparente[d]. En efecto, tanto cada uno posee todo en sí, como lo ve todo en otro, al punto de que por doquier está todo y todos los seres uno por uno son todo, o sea, cada ser es todas las cosas y aquel esplendor[e] es sin límite; porque allí cada una de ellas es grande, ya que lo pequeño es también grande; allí, asimismo, todos los astros son como un sol y cada uno de ellos, además, es sol y todos los demás. No obstante, en cada ser sobresale algo diverso pero también manifiesta[f] todas las cosas. Y hay también (allí) un movimiento puro, porque el que mueve no perturba al que marcha como siendo diferente de él; y el reposo no es turbado, porque no está mezclado con lo no constante[g]; y lo bello (allí) es bello, porque no está en algo bello[h]. Por otro lado, cada ser no se encuentra (allí) apoyado, por decir, sobre una tierra extraña, sino que cada uno en donde está posee lo que él mismo es, y el punto de arranque discurre con él cuando va, por decir hacia arriba, o sea, él mismo y su espacio no son diferentes[i]. En verdad tan

[a] Homero, *Il.* VI, 138. El texto sigue corrido. Es Ficino quien ha separado con punto y aparte.

[b] Cf. *Fedro*, 247 d 7.

[c] = *καὶ σκοτεινὸν οὐ δὲ αντιτυπον οὐδέν.*

[d] = *φῶσ γὰρ φωτί.*

[e] = *ἡ αἴγλη.*

[f] = *ἐμφαίνει.*

[g] = *στασιμῳ.*

[h] = *ὅτι μὴ εν τῷ καλῷ*, con los manuscritos, Ficino y Mackenna. H.-Sch.[1], seguidos por Beutler-Theiler y Cilento, intercalan *μὴ*, entre *τῷ καλῷ*, a continuación de Bouillet, Dodds, Bréhier y confirmado por *Theol.* X, 140, aunque aceptando igualmente la opción aquí mantenida. Ella nos parece más plotiniana y al paralelismo con la frase negativa anterior, preferimos la oposición con la belleza sensible, que no es no belleza, sino belleza en los seres sensibles. Ver tb. H.-Sch.[3].

[i] = *καὶ οὐκ αὐτὸς μὲν ἄλλο, ἡ χώρα δὲ αὐτοῦ ἄλλο.*

Inteligencia es lo que la fundamenta, como ella misma[j]; sería como imaginar que este cielo visible siendo forma luminosa, hiciera nacer de sí a las estrellas como su luz[k]. Aquí abajo no es así[l], cada cosa particular puede llegar a ser desde una parte diferente y cada ser puede ser solamente una parte, pero en el mundo inteligible eternamente cada ser surge del todo y al mismo tiempo es cada uno y todo; en verdad se representa como una parte, pero a la mirada con perspicacia se hace visible como un todo, como si se llegara a tener la mirada igual a la de aquel Linceo el que, se decía, podía ver las cosas del interior de la tierra[m], aduciendo el mito, enigmáticamente, a los ojos de la Inteligencia. Pero la visión de la Inteligencia no tiene cansancio ni plenitud[n], por más que el vidente no conozca pausa; porque no se trata de un vacío, como para sentirse satisfecho al llegar a la plenitud y límite final; tampoco este ser es de una forma y aquel de otra, como para que lo que no agrada a uno lo sea a otro de ellos; y así lo de allí es incansable. Existe la insaciabilidad, pero en tanto que la plenitud del que está saciado no le produce rechazo; porque el que ve, ve más, y contemplándose indefinidamente a sí que es lo que ve obedece a la propia naturaleza. Sucede igual con la vida que no cansa a nadie, mientras es pura. ¿Por qué sin embargo, la vida óptima habría de cansarse? Pero esta vida es sabiduría, sabiduría, sin embargo, que no se ha obtenido por razonamiento[o], porque existe siempre por entero y en nada está debilitada, para necesitar de búsqueda; ciertamente ella es la sabiduría primera y no a partir de otra; es decir, su esencia misma es sabiduría, no, por el contrario, un ser (primero), que después es sabio[p]. Y por esta razón ninguna (sabiduría) le es superior y aquí la ciencia en sí es compañera de la Inteligencia apareciendo como se dice también por imagen, la Justicia junto a Zeus[q]. En efecto todas estas realidades inteligibles son como imágenes[r] visibles desde ellas mismas, al punto de "ser un espectáculo de espectadores plenos de felicidad"[s]. Ahora bien, sería posible darse cuenta de la grandeza y potencia de esta sabiduría, ya que está en sí misma y ha producido los seres, todo le ha seguido[t], ella es los seres, ellos han llegado a ser juntamente con ella, ambos son uno y,

[j] = *καὶ γὰρ τὸ ὑποκείμενον νοῦς καὶ αὐτὸς νοῦς.*

[k] Se sigue la traducción de acuerdo con la sugerencia de H.-Sch., *Pl. Op.* II, p. 384 y los manuscritos. Difieren Beutler-Theiler, III a, p. 44.

[l] = *'Ενταῦθα μὲν οὖν οὐκ*, con los manuscritos, Ficino, H.-Sch. y Cilento. Eliminan *οὐκ*, Beutler-Theiler, III a, p. 44, *post* Vitringa y Müller; ver también l. 40 y l. 50.

[m] Cf. Cypria fr. 9 y Apolonio de Rodas, 1, 153-155.

[n] = *οὔτε κάματος... οὔτε... πλήρωσις*, *infra* ls. 34-35.

[o] = *λογισμοῖς.*

[p] = *ἀλλ' οὐκ αὐτός, εἶτα σοφός.*

[q] Cf. Sófocles, *Edipo en Colona*, col. 1382, Platón, *Leyes* 716 a 2, *Orphicorum fr.*, 158.

[r] = *ἀγάλματα*

[s] Cf. *Fedro*, 111 a 3.

[t] Con H.-Sch. y los manuscritos. Reforman ahora Cilento, *Paideia*, p. 57 en *τὰ ὄντα* con Beutler-Theiler, III a, p. 46.

finalmente, allí la esencia es igual que la sabiduría. Nosotros, sin embargo, no hemos llegado a esta comprensión[u], porque tenemos también aceptado que las ciencias son teoremas y una reunión de proposiciones; pero tal cosa no se da ni entre las ciencias de aquí. Si, no obstante, alguno no está de acuerdo en cuanto a estas últimas, ahora[v] es preciso dejarlas de lado. Pero sobre la ciencia inteligible, a la que habiéndose referido[x] precisamente también Platón dice: "no la que es otra en otro"[y] (pero cómo sea esto, nos lo ha dejado investigar y descubrir), si verdaderamente, entonces, decimos que somos dignos de su nombre, será justamente lo mejor tomar de él el punto de partida"[z].

El comienzo de este largo capítulo es una buena muestra de uno de los tantos cortes menores, tan artificiales como los de Porfirio, con que diferentes personajes históricos han atentado contra la unidad primera de este curso trasmitido literariamente. El es dependiente del anterior punto y aparte que ha interrumpido caprichosamente la reflexión sobre los dioses inteligibles. Así pues, hagamos también nosotros caso omiso de lo dicho sobre los elementos fracturados en relación con el núcleo de este trabajo y sigamos con las ideas, como dioses, en esta apretada meditación que Plotino sigue dedicando a la Inteligencia.

Se sigue, pues, subrayando el reposo inteligible con una corta frase homérica, se recuerda, asimismo, un texto platónico para declarar que la autoidentificación de la Inteligencia y sus aspectos interiores es la misma esencia de la verdad (tema que se desarrollará más adelante, V, 5, 1) y se agrega, en consecuencia, que el conocimiento que hay en la Inteligenica no es el de las cosas mundanas, sino de su propia interioridad, porque allí reina la transparencia, porque allí nada se resiste a la mirada del prójimo, porque allí todo aspecto es él mismo y lo demás y así Inteligencia y claridad plena y los atributos particulares, los opuestos, etc., serán desde nosotros puntos de vista sobre una misma realidad, pero no realidades concretas, pues aun cuando cada idea tiene su particularidad, es una particularidad simultáneamente abierta al mundo inteligible, es particularidad porque gracias a ella será posible dar cuenta ontológica de la realidad de un ser posterior, pero en sí misma es eso y

[u] = εἰς *σύνεσιν.*

[v] = ἐν τῷ *παρόντι.*

[x] = *κατιδών*, es la segunda vez que se emplea aquí el verbo *καθοράω*, ver *supra* l. 45.

[y] Cf. *Fedro*, 247 d 7- e 1.

[z] "pero cómo sea..." *usque ad finem*, hago uso del paréntesis siguiendo a Cilento, *Paid.*, p. 166, la p. 57 parece diferir.

todo, y así todas las ideas son apertura recíproca, verse viendo, en suma, transparencia total.

Por eso, entrando en los elementos concretos, si allí hay movimiento, si hay reposo y si hay belleza, como en el mundo sensible, lo serán en modo diferente. Si en la Inteligencia cada particularidad, cada perspectiva, es al mismo tiempo suma de particularidades o de perspectivas, resultará que el motor y lo movido serán al mismo tiempo idénticos y diferentes, luego movimiento en reposo; hay así movimiento, pero *sui generis*, inteligible, "movimiento puro"; el reposo tampoco lo es como lo contrario del movimiento, como sucede aquí, sino en sí mismo, ya que los opuestos coinciden en su naturaleza y, por último, la belleza será también en sí la perfecta concordancia, no la adecuación que surge de un contacto imperfecto entre la forma y la materia, luego belleza en sí, no en fundamento ajeno, en suma, belleza, no objeto bello. Así, pues, acuerdo total, inseparabilidad inteligible, ahora expuesto con amplitud, aunque poco antes en *Enn.* III, 8, 11, sólo avizorado. Unidad interior que, para terminar, se trata de sugerir con una comparación. Imaginemos que el cielo, éste que vemos, fuese todo una luz, una forma luminosa[28], y luces surgidas de él, pero también en él, las estrellas. ¿Qué resultará?, que estos puntos luminosos serán particulares y universales, luces en la luz, luego ellos mismos y cada uno de los demás y todos. Esta es la elasticidad, la recíproca omnipenetrabilidad de la Inteligencia, lo "uno múltiple", que no por verse uno mismo anula la visión de los demás en uno y viceversa.

Bien diversa sin embargo, es la realidad de nuestro mundo, multiplicidad de entes separados, que allí arriba tienen su sustento. Pero ya que el maestro ha bajado instantáneamente al mundo sensible hace también presente la gran dificultad que representa el tratar de entender mentalmente a la Inteligencia, dificultad que es inherente a nuestra misma capacidad cognoscitiva inferior. A la Inteligencia se la conoce por la inteligencia, intuitivamente. Pero cuando queremos hablar de ella o cuando la imaginamos o representamos, operación esta última no de la facultad inteligente superior sino de la inferior que actúa dianoéticamente, lo hacemos, por necesidad, imperfectamente, tomando las ideas como si fuesen partes o aspectos de ella lo que no son sino respecto de nuestro pensamiento. Por lo tanto esta forzada y pobre representación debe ser superada, lo que connaturalmente es cumplido por la mirada intuitiva. Y llegado aquí, una vez más, Plotino[29] se presenta no sólo como el exégeta de Platón, sino también de la sabiduría encarnada y representada por acciones y personajes míticos de la tradición griega. De

este modo, el legendario Linceo, que tenía la potencia de atravesar con la agudeza de su mirada la corteza inerte de la tierra, prefiguraba a la potencia visiva del *noûs* humano, que desde los reflejos se deja conducir a su natural morada, la Inteligencia. Y aquí el acto de visión es peculiar en tanto pertenece a la misma naturaleza del ser: es visión plena, por lo tanto, partiendo de esta actualidad total: 1° acto sin interrupción; 2° pero que no por esto se fatigará ni alcanzará un límite de plenitud, porque no es que de nada o poco vaya a mucho, sino que es plenamente siempre, luego en su plenificación tampoco sentirá el correlativo sentimiento de percibirse henchida; 3° tampoco hay diferencias entre sus partes, como para que si algo agrada a una, desagrade a otra, no, allí no hay agotamiento y, finalmente, 4° esta plenitud, siendo en sí, tampoco tiene un límite, sino que persiste siempre en la contemplación de lo propio, al igual que la vida perfecta tampoco proporciona ningún tipo de fatiga, ya que en cuanto vida o actividad vital no se cansa de vivir. Lo mismo, con más razón, debe suceder con la Inteligencia, la vida más potente.

Y esta nueva aparición de la Inteligencia como vida, le permite a Plotino acentuar otro punto ya también anticipado en III, 8, 8, pero con un vocabulario algo insólito.

Vida es la Inteligencia, pero vida que es sabiduría (*sofía*). Entiéndase, no vida sabia, sino que el acto de vivir y el acto de saber son una y la misma realidad. Luego la Inteligencia es tanto una vida sabia como una sabiduría viva, como estar viviendo sabiamente. Cae de suyo que semejante sabiduría viviente no necesitará del razonamiento, porque lo tiene todo respecto del saber y por eso es un saber actuante. Por estas mismas razones, por esta coincidencia en la Inteligencia de sustrato y saber, será, asimismo, la primera sabiduría, pues sabemos que no es un agregado del sujeto que vive, sino uno con él, por ello, y nueva referencia al mito, Zeus (aquí = Inteligencia = Vida), aparece acompañado por la Justicia (= Ingeligencia = Sabiduría o ciencia en sí). Pues si, los dioses sensibles, como se dijo visualizan a la Inteligencia, en ella, como dioses inteligibles, son, *por decir,* como imágenes (*agálmata*) transparentes, o sea, son como las representaciones divinas, pero sin materia, como reflejos sin soporte, en suma, ideas, Inteligencia y, naturalmente, siendo visible todo el mundo inteligible desde cada uno de ellos. Aquí, en concreto, las representaciones sensibles, Zeus/Diké, manifiestan dos aspectos de la actualidad inteligible como Inteligencia/ Vida/Sabiduría[30].

Ahora bien, reajusta Plotino, que la grandeza y la *dynamis* de

esta Sabiduría son excelentes es fácilmente observable, si se tiene en cuenta que ella ha producido los seres que, no obstante, ella permanece en sí y que en ella ser y saber son la misma cosa. Pero esto, en general, no es comprendido así, ya que hay una razón cultural para ello, motivo al que no serían ajenos algunos de los mismos oyentes de aquellas lecciones. En efecto, hace presente el maestro, se ha llegado a imponer un concepto de ciencia que considera a ésta como un conjunto de teoremas y proposiciones, esta opinión, que ni siquiera es válida dentro del ámbito de las ciencias inferiores —cuestión a simple vista problemática, pero que deja en suspenso no siendo éste su propósito del momento—, enturbia y destruye la verdadera noción del saber, de la ciencia inteligible[31] que ha ya dejado escrito Platón de ser "saber en sí" y, por otra parte, que si se quiere comprender lo que con certeza ha significado con ello y si, por añadidura, ello se quiere entender como corresponde a seguidores fieles de Platón, como "platónicos", en su doctrina habrá que buscar el sentido y no en explicaciones ajenas al auténtico platonismo.

En este capítulo IV encontramos valiosos elementos en relación con los gnósticos:

1° Un extenso tratamiento sobre la noción de la Inteligencia como unidad múltiple, la doctrina plotiniana, que como veremos, justifica, al comienzo de *Enn.* II, 9, la crítica de la comprensión *katà epínoian* de los contenidos inteligibles.
2° La presentación de la Inteligencia como Vida y Sabiduría estables, que no reconocen ningún cambio, búsqueda ni agotamiento.
3° Una repetida afirmación del platonismo auténtico de Plotino.
4° Una peculiar terminología en que aparecen varios términos reconocidos por Plotino como gnósticos, pero en claro contexto plotiniano: *ἀντίτυπον - ἐπ' ἀλλοτρίας οἷον γῆς - κένωσις*[32].

5. "Así todo lo que llega a ser, bien sea obra de arte o natural, lo produce una sabiduría y una sabiduría guía por doquier la producción. Pero si alguno hiciera asimismo[a] a ésta (= la producción) idéntica a la sabiduría, manténganse como semejantes las artes. Pero el artista[b], de nuevo, se introduce por su parte en la sabiduría natural, de acuerdo con la que ha nacido, la que (= la sabiduría natural) no está compuesta de teoremas, sino que es una totalidad como una cierta unidad, no como la que reposa en la unidad derivada de muchas cosas, sino, preferiblemente, como la que se deshace en

[a] *καὶ αὐτὴν* de los manuscritos restituido por Cilento, *Paideia*, pp. 166-7, frente al *κατ' αὐτὴν* conjeturado por Müller y seguido por H.-Sch. y Beutler-Theiler, III a, p. 46. Se sigue la traducción sugerida en *Pl. Op.* II, p. 388 y confirmada por *Theol.* X, 162.
[b] = *ὁ τεχνίτης*.

una multiplicidad a partir de la unidad. Ahora bien, si alguno llega a poner a ésta (= la sabiduría natural) como primera, es suficiente, porque siendo así ya no existe a partir de otro ni está en otro. Si, no obstante, llegan a decir, que es el logos que está en la naturaleza, pero que la naturaleza es principio de éste, preguntaremos de dónde lo llega a sacar y si (dicen que), de otro, preguntaremos por el principio de él[c]. Si (dicen) que éste deriva de sí mismo, nos detendremos; pero si llegan a arribar a la Inteligencia, aquí es necesario ver si la Inteligencia ha engendrado a la sabiduría; y si llegan a afirmarlo ¿de dónde? (preguntaremos). Si, empero (llegan a decir que) desde ella misma (diremos) que no es posible de otra manera, sino porque ella misma es sabiduría. Por lo tanto, la sabiduría verdadera es ser y el verdadero ser es sabiduría y la dignidad propia del ser no sólo deriva de la sabiduría, sino que también, porque deriva de la sabiduría, es ser verdadero. También por esto todos los seres que no tienen sabiduría, porque han llegado a ser por medio de una sabiduría, son un ser, pero porque no tienen sabiduría en sí mismos, no son seres verdaderos. Por lo tanto no es necesario creer que los dioses y los que están colmados de felicidad[d] miran allí axiomas inteligibles, sino que cada uno de los mencionados seres inteligibles son bellas imágenes[e], como se podría imaginar que existen en el alma de un sabio[f], pero imágenes no compuestas[g], sino reales. Por esto también los antiguos[h] llamaban a las ideas seres y esencias[i]".

Este breve capítulo está dedicado a dilucidar el tema de conclusión del anterior apartado, la noción de ciencia en sí o sabiduría inteligible. La primera parte va como introducción del punto central de desarrollo, confirmando ideas ya expuestas anteriormente.

Por lo dicho en el Cap. I y II sobre la producción artística y la belleza de los productos naturales como resultados de la producción de un logos, en relación también con III, 8, 4, por lo afirmado asimismo sobre el logos-contemplación (III, 8, 3) y por la doctrina desenvuelta en el capítulo inmediatamente anterior sobre la identidad Inteligencia/Vida/Sabiduría, resultará (δή) que es la sabiduría en sus diferentes manifestaciones, la que reina en el mundo de la producción, ámbito en el que quedan también incluidas las artes. Sólo que se debe distinguir. La naturaleza (= sabiduría natural) —unidad que se manifiesta dividida en los organismos sensibles—, es

[c] = ἐκείνου, con la mayor parte de los manuscritos, H.-Sch. Cilento con Beutler-Theiler y Apc prefieren ἐκεῖνο. Nuestra traducción se separa de la sugerida por *Pl. Op.* II, p. 388.

[d] = ὑπερευδαίμονας, ver también V, 8, 4, l. 43.

[e] = καλὰ ἀγάλματα, *vide infra*, 3, 23.

[f] = ἐν τῇ σοφοῦ ἀνδρὸς ψυχῇ.

[g] = οὐ γεγραμμένα.

[h] = οἱ παλαιοί.

[i] Cf. *Rep.* 507 b y 509 b.

la causa productora de los seres naturalmente bellos; el artista es el productor de la obra bella, pero a partir de su modo de ser humano, que incluye la propia constitución de ser natural, pues por el hecho de ser hombre, ya antes de crear artísticamente, era un producto de esa misma naturaleza[33].

Bien, firmes aquí, en la naturaleza, recordemos, en polémica[34], la situación de ella como logos subordinado, porque si la colocáramos como primera, sería autosubsistente y ya estaría todo solucionado. Pero no, ordenemos nuestro discurso según lo que opinan los opositores. Se dice por ellos que hay un logos en la naturaleza, es decir, una naturaleza con su logos. En este caso será legítimo preguntar de dónde lo concibió o extrajo y si dicen que de otro Logos, tampoco podremos concluir la pesquisa ascendente, pues tendremos la oportunidad de seguir preguntando en qué otro se origina y si, ya no quieren pasar de este último, sino que los tales teorizadores dicen que éste es postrero, pero que él proviene de la Inteligencia, será necesario acentuarles que así es, pero *porque la Inteligencia es logos.* Porque en la Inteligencia no hay ninguna división interior, sino que en ella coinciden el ser y el saber. Es decir, según lo conocido y lo nuevo. El paradigma que nada tiene de adventicio (V, 8, 3) se automantiene, luego habrá que examinarlo, nada más Y resulta que la Inteligencia es la potencia que permite las diferentes producciones del alma, pero que ella en la intimidad de su modo de ser es completa, luego aquí, en el rigor de los términos, nada se engendra, ya que al no traer la Inteligencia nada de fuera y ser siempre igual, su generación sería eterna autogeneración y así nos vemos constreñidos a decir que la Inteligencia genera siempre en sí, desde sí y por sí a la sabiduría, de otro modo, que ella misma es sabiduría. Siendo así, resultando ésta ser la verdadera sabiduría y siendo la Inteligencia el ser mismo, tendremos también que éste es el ser verdadero y que sabiduría y ser son lo mismo. Quedó así en claro la noción de "ciencia en sí", de saber autónomo y real, que es la Inteligencia misma[35]. Y habiendo alcanzado esta altura, podemos desandar por la perspectiva del ser el mismo camino de ascenso que hicimos por el del logos Si en esta reciprocidad de sabiduría y ser, la primera nimba al segundo con el halo de la verdad, quedará patente, que los seres inferiores a la Inteligencia que no tienen la sabiduría en su plenitud o como "saber en sí", serán seres diversos del ser y así seres no verdaderos

Siendo, pues, la Inteligencia misma la ciencia autosubsistente, las ideas que constituyen el saber mismo, no tendrán por cometido el examen de axiomas, sino que verán plenamente, la totalidad inteligible en cada una y viceversa y así, retomando bajo otro horizonte

V, 8, 4, 42 y ss., serán imágenes, pero no como la más clara posibilidad de visualizar a lo Inteligible como sucede con los dioses sensibles, sino imágenes bellas, sin materia sensible, inteligibles, pura transparencia. Y quiere Plotino aproximar más. Serían estas imágenes como las que se pensaba que hay en el alma óptima del sabio, es decir, representaciones diferentes, pero no excluyéndose mutuamente, sino integradas en una unidad que se hacen vigentes en su conducta y en su doctrina. Pero estas imágenes por más que llenas de vida, son todavía copias, luego veámoslas en su propia realidad en la Inteligencia, en donde si pálidamente actúan en el hombre de alma superior, cuánto más actuarán y serán reales en el mundo inteligible. Y éste es, concluye Plotino, el significado que tradicionalmente el filósofo ha dado a las ideas que informaban su vida filosófica, siendo así mucho más reales y auténticas que las existencias de aquí que menguadamente las quieren reflejar. Claramente, Platón se levanta como luminosa antorcha en esta cadena[36].

Hay en este apartado patentes vinculaciones con el alegato **anti**gnóstico, e incluso ya anticipadas en *Enn.* III, 8, 2, con la referencia al logos en la naturaleza:

1° Los opositores del "Eἰ δὲ ... φήσουσιν" son los gnósticos frente a los que Plotino organiza el orden ascendente de sus preguntas: un logos (en el demiurgo), originado por otro logos (de Sofía Inferior), el que se debe a otro (de Sofía Superior) que está en la Inteligencia (= Pleroma). Pero ¡Ojo! El logos no está en la Inteligencia, la Inteligencia es un logos, etcétera. La doctrina sobre el logos y sobre el mundo inteligible, ya debidamente explicada por Plotino.
2° El encadenamiento de la doctrina plotiniana sobre lo inteligible en Platón y los "antiguos".

6. "Y me parece también que los sabios egipcios, que han captado (esto mismo) no sé si por ciencia exacta o también connatural, cuando querían mostrarlo con sabiduría, no usaban signos literales por cuyo medio surgen palabras y proposiciones, ni lo que imita sonidos y enunciaciones de cosas dignas, sino que habiendo inscripto imágenes[a] y habiendo grabado en sus templos una imagen sola para cada realidad han hecho manifiesto el no discurso inteligible[b], sí, cada imagen es (allí) una ciencia, sabiduría y funda-

[a] = ἀγάλματα, *vide infra*, l. 6.

[b] Intercalando ἐκεῖ οὐ que hace más claro el texto, con la conjetura de W. Theiler mantenida por H.-Sch. y ahora Cilento, *Paideia*, p. 59, cf. *Vorbereitung* . . ., p. 159 (también B.-T., III b, p. 389), por más que el sostener la lección de los manuscritos no nos parece imposible de acuerdo con III, 8, 9, 33-35. Ver también O. Becker, *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlin, 1940, p. 12.

mento, y toda de una vez, no como raciocinio ni deliberación[c]. Pero desde ésta (= sabiduría) que es una totalidad simultánea, deriva como algo posterior una imagen que está en otro, ahora desarrollada[d] y que habla discursivamente[e] de ella (= la imagen inteligible), descubriendo las causas por las que es así, al punto que admira la tan bella disposición de lo existente[f]. Si alguno ve, estaba diciendo que admira a la sabiduría, por cómo ésta no teniendo causas del ser, por las que (los seres) son así, las facilita a lo que es producido de acuerdo con ella. Por lo tanto, lo que tiene tan bella disposición como lo que se ha podido mostrar a duras penas a partir de la investigación o no, en absoluto, porque debe ser así, aun contando con que uno lo descubra, existe así antes de la investigación y del raciocinio; por ejemplo (porque deseamos tomar lo que digo de algo amplio, para que igualmente se llegue a adaptar a todas las cosas)[g]...".

Se trata el presente de un capítulo inesperadamente cortado, que completa al anterior, con lo que parecería una digresión erudita, pero que en realidad ilustra la doctrina de Plotino con una más de esas pruebas sensibles, con que solía enriquecer sus lecciones y universalizar su pensamiento ¡Justo en estas reuniones en que, según se dice, tanto se cuidó el maestro de teorías extrahelénicas! La primera parte de este fragmento se inserta bien a continuación del capítulo V, pero a partir del punto de la 1. 10 ("Pero desde ésta..."), los críticos no se ponen unánimemente de acuerdo en establecer si se sigue hablando de las imágenes sintéticas sensibles o de las inteligibles. Nosotros interpretamos que el tratamiento de estas imágenes sensibles, abarca sólo los primeros renglones y que, dado el caso concreto, Plotino torna de inmediato al hilo de su exposición sobre la Inteligencia[37]. La mayor parte de las dificultades, más literarias que de pensamiento de este capítulo, tienen relación con lo expresado.

Por consiguiente sigue Plotino hablando de imágenes (*agálmata*) y recuerda el poder sintético de expresión que ellas representan. Porque los sabios egipcios[38] habían intuido como los griegos, el mundo inteligible como una totalidad, lo expresaban por los medios simbólicos más apropiados, por unidades sintéticas, no por medios

[c] = καὶ οὐ διανόησις οὐδὲ βούλευσις.

[d] = ἐξειλιγμένον ἤδη.

[e] = ἐν διεξόδῳ, ver también *supra* l. 3 y l. 7.

[f] Conservando el texto de los Ms. con H.-Sch. y Cilento, que comenta las diversas reformas introducidas por B.-T., cf. *Pl. Sch.*, III b, p. 389. Interpretamos ἐξευρίσκον como participio con Ficino y Cilento; la posibilidad de imperfecto en *Pl. Op.* II, p. 392. Ver tb. H.-Sch.[3] y *Paideia*, pp. 171-174.

[g] El texto queda interrumpido bruscamente. Ver *Pl. Op.* II, p. 392 y Cilento, *Paideia*, pp. 174-175.

analíticos. Así el lenguaje ideográfico, muy probablemente observado por Plotino en los templos egipcios y las tradiciones sacerdotales mantenidas en torno a ellos, le permite presentar una prueba más de la eficacia y la capacidad visualizadora de aquellos instrumentos de que la misma Inteligencia se ha servido para manifestarse con más energía: los dioses sensibles y las representaciones que tienen que ver con las divinidades.

De este modo, cada imagen bella, cada idea, es pura transparencia, y cada imagen sensible, cada representación apropiada de las ideas surgida de la potencia de éstas, un símbolo adecuado que nos impele a aquello que manifiesta y que tiene la voluntad de representárnoslo como es. Por eso si en la verdadera imagen (= Inteligencia) no hay en absoluto elementos mediadores, tampoco en sus más potentes expresiones. Pero, ahora, cambia Plotino el sentido de la disertación y de la potencia representativa particular de los dioses sensibles y de los objetos sagrados, pasa a la genérica del mundo sensible, no como *ágalma*, sino como imagen sin privilegio (*eídolon*) y aquí, sí, la sabiduría inteligible se muestra repartida y fragmentada, en unidades parciales, aunque igualmente se manifiesta; pero no ya como sabiduría en sí, sino en otro y por eso descubre también desde sí las causas de su modo de ser inferior, su dependencia ontológica, reflejo débil, pero igualmente bello y por eso mueve a admiración el mundo sensible. Y el que se admira ante la belleza de las cosas sensibles, en realidad está admirando a la sabiduría, pues al ser le corresponde ser la causa de la existencia de los seres, pero a la sabiduría el que le corresponda tal forma determinada y así se revela en su belleza. Luego la realidad y el saber inserto en los seres, bien se muestre a la intuición, bien se descubra ayudándose uno de la investigación, bien nunca se vea, ya estaba ahí antes de proponérselo el hombre.

Podemos observar en relación con *Enn.* II, 9:

1° El uso del término "los antiguos" del final de V, 8, 5, vinculado explícitamente con Platón, pero al parecer incluyendo también a los sabios egipcios, debe tenerse en cuenta en relación con Enn. II, 9, 6[39].
2° Siguen las consideraciones sobre Sofía.
3° La Inteligencia y sus aspectos interiores están exentos de *διανόησις* y de *βούλευσις*.

7. "... También[a] así resulta respecto de nuestro universo, ya que aceptamos que el mismo en cuanto a su ser y modo de ser deriva de otro ¿Acaso

[a] Completando V, 8, 6, 18-19.

creemos que su hacedor ha proyectado[b] una tierra entre sí y que ésta debe estar fija en el centro, después, de igual modo también, un agua en la tierra, y las demás cosas[c] ordenadamente, hasta el cielo, después todos los vivientes y tantas formas para cada uno de éstos, cuantas existen ahora, tanto adentro, las entrañas de cada uno, como afuera, los miembros y que después, una vez dispuesta así cada cosa en él[d], pone manos a la obra? Pero semejante proyecto no es posible (porque ¿De dónde habría venido a quien nunca hasta ahora había visto?) y tampoco le sería posible a aquél, aun habiéndolo tomado de otro, haber actuado a la manera como ahora producen los artistas, que usan de manos e instrumentos, porque también manos y pies existen como algo posterior. Queda, por lo tanto, que todas las cosas están en otro, pero que no existiendo ningún intermediario, por la vecindad respecto de lo otro, se ha mostrado en lo que está cerca, por decir, súbitamente, una figura e imagen de aquél (no sabemos) si inmediatamente o siendo suministrada por un alma (porque ahora no interesa), como quiera sea ésta. Por consiguiente, no sólo este universo existe desde allí, sino que también existe mucho más bellamente en el mundo inteligible, porque tanto las cosas de aquí son mezcladas[e], como aquéllas no lo son. Pero a lo menos el universo está retenido totalmente[f] por las formas, en primer lugar la materia por las formas de los elementos; después otras formas sobre formas y después nuevamente otras; de donde que también resulte difícil encontrar la materia escondida bajo tantas formas. Pero puesto que también ella es una forma última, hay una forma total, pero ella es también todas las formas[g], porque el modelo era una forma; éste (= el modelo) producía silenciosamente[h], porque él como el productor es todo, o sea, ser y forma; por esto también su fabricación es sin trabajo y como se da. Pero ella era también (la forma) del universo, en tanto puede ser universo. Por lo tanto, entonces no tenía ningún obstáculo, y ahora igualmente domina, por más que los seres que llegan a ser sean obstáculos unos para otros, pero para ella tampoco (los) hay ahora, porque permanece como un

[b] = ἐπινοῆσαι, *vide infra* como sustantivo, l. 8 y 42.

[c] = καὶ τὰ ἄλλα. No faltan autores que interpretan la frase como referida a los restantes elementos. Así Bréhier, V, p. 143, separándose de Bouillet; Mackenna, p. 427.

[d] = διατεθέντα ἕκαστα παρ' αὐτῷ οὕτως. Dejamos de lado la sugerencia de H.-Sch., *Pl. Op.*, 94 (*obiectum ad* ἐπιχειρεῖν). Parece aprobarla ahora Cilento, *Paideia*, p. 59.

[e] = καὶ μέμικται ...οὐκ ... μέμικται.

[f] = ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος.

[g] = πᾶν εἶδος· τὸ δὲ καὶ πάντα εἴδη, con H.-Sch.[1] y la mayor parte de los Ms. Cilento ha optado por la segunda alternativa ya ofrecida por los editores críticos: πᾶν εἶδος τόδε καὶ πάντα εἴδη, el eco de la edición príncipe de Perna conservado en posteriores ediciones. *Si placet*, *Paideia*, p. 176.

[h] = ἐποίει τόδε ἀψοφητί, con el texto conjeturado de H.-Sch. y el sujeto sobreentendido sugerido por los edd. críticos. B.-T., III b, p. 390, justifican la conjetura ἐποιεῖτο δὲ ἀψοφητὶ, que acoge Cilento, *Paideia*, p. 60 y p. 176, aunque reconociendo que no tiene argumentos para dejar de lado la lectura de los plotinianistas belga y suizo. Ver ahora H.-Sch.[3], p. 405.

todo. Y me parece que también, si nosotros fuésemos modelos, seres y formas al mismo tiempo y nuestro ser como esta forma, la que produce aquí[i], nuestra fabricación se impondría sin fatiga. Y, sin embargo, un hombre, en tanto que ha llegado a ser, fabrica una forma que es otra que él, porque ahora habiendo llegado a ser un hombre está alejado del ser como el todo; pero, dice (Platón), que una vez deja de ser hombre "anda por los aires y gobierna al todo, por entero"[j], porque una vez que ha llegado a formar parte del todo, produce como el todo. Por otra parte, existe la razón por la que esto es así, ya que tú puedes dar una explicación de por qué la tierra está en medio, por qué es esférica y por qué la elíptica es oblicua[k]; pero en lo inteligible existe así, porque así era menester, por esto no ha sido en tal modo deliberado[l], sino que es así como es, por lo que también las cosas del mundo tienen una bella disposición; sería como si en el silogismo causal la conclusión estuviese antes, no después de las premisas; porque ellas (= estas cosas) no derivan de una consecuencia ni de un plan, sino que son anteriores a cualquier consecuencia o plan, porque todo esto es posterior, tanto el razonamiento, como la demostración y la prueba. En verdad, puesto que hay un principio todo esto resulta de inmediato y aquí, y así se dice bien aquello de no buscar causas del principio, siendo también el tal principio como la perfección, que es igual a su fin; pero éste que es principio y fin, es al mismo tiempo el todo y sin interrupción".

Iba diciendo Plotino que la sabiduría y realidad de los seres era previa a la búsqueda y al descubrimiento de tales disposiciones ontológicas por el hombre. Y así, proseguía (V, 8, 6, 18-19), quería facilitar un ejemplo tan vasto que abarcara el máximo de contenidos particulares, nada mejor, entonces, que el mismo universo. Y, sí, continúa la frase interrumpida en el anterior capítulo, bajo este respecto, el mundo presenta las mismas características.

En efecto, nuestro universo con una existencia y un modo de ser inseparable, no es primero, deriva de otro. Pero se debe hacer una pausa antes de proseguir con esta derivación. Hay una concepción sobre el origen y constitución del mundo, al parecer, por lo intespectivo de la digresión, moneda corriente entre sus auditores, que al maestro le parece de escasa coherencia. En efecto, le resulta a Plotino desestimable una cosmogonía y cosmología como ésta:

Existe un hacedor (*poietés*) del cosmos, que se ha forjado un

[i] = *ενταυ̃θα.*

[j] Cf. *Fedro* 246 c 1-2. En la traducción de los renglones anteriores (l. 31 y ss.), hemos dejado de lado las versiones sugeridas por R. Harder y previamente Cilento, III, p. 99 y subrayada ahora, *Paideia*, p. 177, por la de Ficino, Bouillet, III, pp. 119-120 y Bréhier, p. V, p. 144, nos parece, más ceñidas al texto.

[k] = ὁ λοξὸς.

[l] = *βεβούλευται.*

plan (*epinoéo*) del mundo que ha de realizar; plan, por otra parte, compuesto, ya que contiene una serie de notas, gradualmente excogitadas por este productor y que caracterizan así al futuro universo: 1° una tierra fija en el centro; 2° un agua sobre la tierra; 3° las restantes cosas inanimadas, en orden, hasta llegar al cielo; 4° formado el escenario natural han aparecido los seres vivientes, detallados, no sólo en especies, sino también con todas sus características, tanto internas como externas. Y bien, una vez el hacedor tuvo pensado este circunstanciado programa cosmológico, lo comenzó a concretar.

Plotino tiene dos objeciones cosmogónicas (no entra en la contextura de la imagen del cosmos así presentada) que oponer a esta doctrina: a) una tal representación previa del cosmos habría sido imposible para este hacedor, porque si en un momento dado él comenzó a ver, le tuvo que venir la inspiración de alguna parte diferente de él mismo o del mundo, pero no existía, o de otro y b) aceptemos, forzados por el anterior argumento, lo necesario, que el plan le vino de otro. En este caso el hacedor no podía actuar como un artesano, es decir, concretando su plan a través del trabajo de sus manos o instrumentos afines a su tarea, pues, ciertamente, éstos son posteriores al acto de creación. Son parte del mundo, luego estarían en el plan cósmico, pero no en el agente de ese plan[40]. Conclusión del absurdo, el plan le es inmediato al productor, se trata del hacedor mismo, que produce como un logos.

Así Plotino entre la primera afirmación de la existencia del mundo con una forma y esta refutación del creador que hace el mundo que ha pensado, saca otra conclusión: en la Inteligencia están todas las cosas y de ella directamente proviene el universo sin que necesite de un intermediario para darle existencia. ¿Cómo, entonces? Pues como una imagen del mundo inteligible que se ha mostrado reflejándose en lo más próximo a él[41], lo que ahora no interesa dilucidar al maestro, sí, que el mundo sea un reflejo. Y precisamente por esto, por su origen inteligible y su calidad de imagen, el universo es bello. Pero se comprende que si este mundo, reflexión, representación en la materia, mezclado, como lo dice el maestro, es bello, lo será realmente, su paradigma, que es en sí, no en la materia sensible, o sea, sin mezcla, pues no lo enturbia el soporte[42]. Y siguiendo con el mundo. Su dependencia inteligible muestra que no es un caos, sino un todo informado y ese imperio de la forma en él se encuentra en todas partes, desde los elementos que son ya una materia informada[43], pasando por los cuerpos, que también lo son[44], hasta los seres particulares que sobreponen su

forma propia a su anterior carácter de compuesto[45]. Ante tal presentación, el mismo Plotino se admira de que se hable de materia en el universo. Es tan clara la dependencia y la belleza del mundo sensible, gracias a la coordinación de las diversas formas, que lo que resulta verdaderamente difícil es ver a la materia; no a las formas que la dominan[46], sino a ella, sofocada por formas sobrepuestas. Y hay más, bien mirado el carácter reflejo del cosmos, la misma materia es una forma, postrera y debilísima, pero forma al fin, como imagen de la materia inteligible[47]. Y demos vuelta a la imagen. Si aquí, en el universo, la forma llega hasta su límite, quiere decir, que el modelo de este mundo, el inteligible, es una forma total, porque las abarca a todas las formas y las contiene, y no podría ser de otra forma en el modelo si la imagen se muestra así como un mundo totalmente penetrado de formas. Ahora bien, la Inteligencia cumple su obra productora de este mundo en pleno reposo, silenciosamente, porque en ella la unidad de existencia y de esencia, de ser y de forma, es total. El mundo es así, como es, su producto espontáneo y esto que tiene que ver con la constitución ontológica de la realidad siempre ha sido y será así. Ahora bien, cuando se presentaba la anterior representación del origen del mundo se estaba proyectando la forma de producción propia del artesano, que es un hombre, sobre la Inteligencia, pero ¡Cuán diferentes son ambos! De aquella unidad plena que produce un mundo sin esfuerzo y mundo que existe gracias a esa constante dependencia, como imagen que es, venimos al hombre que es una unidad efímera, porque realmente su modo de ser verdadero no es el de ser un reflejo, que es lo que es como hombre concreto. Por lo tanto cuando el hombre produce, o sea, cuando actúa artísticamente no cuando genera naturalmente, que quien obra es la naturaleza, trae a la existencia una obra que es independiente de él, forma en la materia, sin duda, pero expresión de un desgarro ontológico constitucional; tanto es así que por momentos Plotino duda que la obra de arte, en tanto mantiene su individualidad con independencia de su agente, merezca el nombre de imagen[48]. Diferente es, sin embargo, la existencia del hombre separado, del hombre inteligible, que colabora en el mundo permitiendo la existencia de los hombres como imágenes ontológicas. Naturalmente, antes que él mismo, esto lo había dicho ya Platón.

Y torna nuevamente Plotino a la imagen del mundo y al de su dependencia ontológica Existen motivos científicos que dan cuenta de los aspectos particulares del cosmos. Es decir, hay ciencias capaces de darnos las causas de por qué tales realidades aportadas por

nuestros sentidos son así. No habla, pues, Plotino aquí al azar del silogismo causal. No, sino que dice que las nociones geográficas científicamente válidas aquí presentadas, extraen su validez de un razonamiento de tipo causal y, bien mirado, el considerar que este mundo procede del proyecto previo de un creador, entraría en el mismo tipo de razonamiento, pues el mundo existe, porque el hacedor lo proyectó y plasmó de tal manera. Pero no es esa la correcta caracterización del origen del cosmos. Hay que colocarse delante del razonamiento. En el mundo inteligible las cosas son de tal modo por identificación del ser y de la forma, allí no era posible proponerse un mundo que dé cuenta de éste, un mundo que sería la razón de este mundo sensible y el término medio del silogismo –en la misma relación que tenemos, aristotélicamente, el constructor, el proyecto de la casa y la casa–, sino que este mundo es así porque es la imagen inmediata del otro, luego previo y algo diferente a lo que se podría explicar a la postre, lógicamente. Por lo tanto, la causa de este mundo, está en su principio legítimo, el mundo inteligible, buscarle una actividad causal o una causa al principio, ni lógicamente es razonable, y si hablamos del mundo como imagen, mencionar al principio inteligible, es estar ya afirmando el universo sensible[49].

Podemos en este capítulo aislar algunos elementos muy importantes para tenerlos presente en el análisis de la polémica antignóstica:

1° El empleo del verbo ἐπινοέω y del sustantivo *ἐπίνοια*.
2° La descripción del origen del mundo según una razón rechazada por Plotino y la descripción que facilita de esta concepción[50].
3° La referencia al mundo como mezcla y el claro significado plotiniano aquí manifestado.
4° Las afirmaciones en torno a la omnipresencia cósmica de la forma inteligible, que torna más difícil percibir el desorden que el orden cósmico.

8. "Por consiguiente ella (= la Inteligencia) es belleza originariamente, pero asimismo total y como total, por doquier, a fin de no ser dejada de lado ninguna parte por privación de la belleza[a] ¿Quién dirá, entonces, que no hay belleza? No lo dirá ciertamente aquél que él mismo no es todo, sino que la tiene como su parte o no tiene nada de ella[b]. Pero si no es bello aquello ¿Qué otro puede ser? Porque lo que es anterior a ella ni bello

[a] = ἵνα μηδὲ μέρει, con Creuzer, B.-T., III b, p. 391 y Cilento, *Paideia*, p. 178, siguiendo a AL que hacen menos laboriosa la traducción que el ἵνα μηδὲ μέρη conservado por H.-Sch., con otros manuscritos.

[b] Lit. El pasaje ha sido estudiado críticamente en Cilento, *Enneadi*, III, 2, p. 92.

quiere[c] ser; en efecto lo que primeramente ha aparecido a la visión para ser forma y espectáculo de la Inteligencia ello únicamente es algo amirable[d] de ver. Por esto también Platón, queriendo significarlo de manera suficientemente clara para nosotros, hace que el artesano[e] apruebe la obra terminada, queriendo, con esto, mostrar la belleza del modelo y de la idea como algo admirable. En efecto, cuando alguno llega a admirar lo producido enteramente de acuerdo con otro, la admiración reside en aquél según el que existe lo que está producido. Pero si ignora lo que padece[f], no hay de qué asombrarse, porque también los amantes y, en general, cuantos se encuentran maravillados por la belleza de aquí (ignoran) que (esto les sucede) por aquélla[g], porque por causa de aquélla (se maravillan)[h]. Pero él (= Platón) hace claro que refiere la expresión "él (= el artesano) se ha complacido" al modelo, al haber tomado de propósito la expresión del texto que sigue, ya que ha dicho: se ha complacido y ha querido hacer aún más parecida ésta (= la obra) al modelo[i], mostrando cuán grande es la belleza del modelo al decir que lo que ha llegado a ser desde él es bello (mostrando) esto mismo como imagen de aquél; porque, además, si aquél no fuese algo de belleza extraordinaria con una belleza prodigiosa[j] ¿Qué podía ser más bello que este mundo visible? De donde que los que le censuran no actúan rectamente, salvo que digan así en tanto éste (= el mundo) no es aquél".

Se había instalado Plotino en la Inteligencia en tanto causa responsable de la existencia y esencia, luego, asimismo, de la belleza del mundo. Ahora sigue en torno de la manifestación de la belleza en sí, es decir, como está ella en la Inteligencia.

Y esta Belleza aparece como primera y total, ya que su esplendor abarca la totalidad de la Inteligencia y cada una de sus partes, por lo que también nuestro mundo es bello. Ahora, bien, se pregunta Plotino, siendo así las cosas, quién dirá que no hay belleza. No ciertamente alguno de los seres que la expresan en sí mismos totalmente, pero tampoco aquéllos que son objetos bellos, porque la poseen parcialmente, ni tampoco los objetos feos, que son tales por su falta y la afirman desde lo que no tienen; legítimamente sólo podrá dejar de lado la Belleza, aquello que está por sobre ella, que "ni bello quiera ser", es decir, lo Uno[51]

[c] = *εθέλει.*

[d] = *αγαστὸν*, *vide infra*, l. 11, 16 y 17, como expresión platónica.

[e] = *τὸν δημίουργον*, cf. *Tim.* 37 c 7.

[f] = *ὸ πάσχει*, o sea, lo que le sucede. Cf. *Fedro* 250 c 7 -b 1.

[g] = *ὅτι δι ἐκεῖνο.*

[h] = *δι᾽ ἐκεινο γὰρ.*

[i] Cf. *Timeo* 37 c 7- d 1.

[j] = *τὸ ὑπέρκαλον κάλλει αμηχάνω.*

Luego, sigue el maestro en el ámbito de lo bello en sí, digna de visión es la primera forma. Y tanto es así que cuando Platón en el *Timeo* 37 c 7 hace reconocer al Artesano la bondad del mundo, tiene una finalidad clara, mostrar la excelencia del modelo por el que ha sido producido el universo, ya que la alabanza del producto lleva implícita el valor del modelo según el que se ha fabricado. Luego otra vez nos encontramos en la belleza inteligible remitidos, ahora, desde lo aparecido a su imagen. Y este principio general que se cumple en el universo, se llevará también a cabo con sus partes. Así ello sucede claramente con los amantes y con todo hombre que se admire ante las bellezas naturales. En efecto, cuando estos seres humanos sensibles a lo bello corren tras las formas sensibles, de las formas encarnadas en cuerpos humanos o de las formas visibles en general, lo que impulsa su carrera y su admiración es, realmente, lo que permite que esas formas sensibles sean imágenes de la Belleza; luego, aún inconscientemente, esas personas están proclamando que el valor bello real se refiere no a la copia, sino al paradigma, pues por él existen. Y hechas estas reflexiones, Plotino insiste y subraya que ésa era la doctrina sostenida por Platón, que no separaba caprichosamente los mundos inteligible y sensible. Y ahí está (sin duda existían dudas e interpretaciones diferentes) la continuación misma del *Timeo* para mostrar a las claras el pensamiento de su autor. Sí, Platón remitía, como no podía ser de otra manera, el mérito de la belleza inferior al modelo, por eso no sólo decía que el Demiurgo "se ha complacido", sino que también quiso hacer la obra lo más parecida posible al modelo[52], como se dice inmediatamente en el texto platónico, insistiendo así en la belleza en sí del modelo que se irradia en su imagen universal. Porque, además, aclara el neoplatónico, de no existir semejante belleza que está sobre los objetos bellos y que es prodigiosa, no había otra belleza a la que referirse, sino a la del mismo mundo sensible. Y sigue el inmediato corolario de la anterior enseñanza en la línea platónica. Si el modelo es bello, si el mundo visible lo es también, según lo reconoce su mismo creador, porque es imagen de aquél, y si esto está expresado claramente por Platón, porque en esta frase se estaba refiriendo a la relación mundo inteligible/mundo sensible (pues de no haberse referido al primero, sólo le quedaba estar hablando tautológicamente del segundo), entonces, y justamente a la luz de Platón mismo, qué derecho tienen algunos a censurar al mundo sensible (al parecer bajo el amparo de aquél), a no ser que esa censura sea relativa, es decir, que signifique no una condena total, sino comparativa, teniéndolo en menos respecto del mundo inteligible, como imagen de él que es el nuestro.

Se siguen, pues, acaudalando otros elementos antignósticos:

1° La belleza no sólo se encuentra por doquier en el mundo inteligible, sino también en el mundo que es su imagen.

2° La expresión con que *a contrario,* como exégesis platónica de la doctrina del *Timeo* sobre el mundo sensible como imagen bella del inteligible, se cierra el capítulo: "Ὅθεν οὐκ ὀρθῶς οἱ μεμφόμενοι τούτῳ, εἰ μὴ ἄρα καθόσον μὴ ἐκεῖνό ἐστι"[53].

9. "Pues bien, captemos[a] este cosmos nuestro con la razón[b], bien que permaneciendo lo que es cada una de sus partes y no siendo confundidas, como un todo simultáneo en la unidad[c], en la medida de lo posible, de manera que al manifestarse una representación cualquiera, por ejemplo, la que constituye la esfera exterior, de inmediato siga también la del sol, y al mismo tiempo, la de los demás astros, y tierra, mar y todos los vivientes se hagan visibles, como en una esfera transparente también, de hecho, sería posible ver todo. Sea, entonces, en el alma una representación luminosa de una esfera que tiene todo en ella, bien se mueva o esté quieta, o que algo de ella se mueva, en tanto que algo permanece quieto. Observando ésta, sin embargo, imagínate otra habiéndole quitado la masa; quita también a la representación que está en ti el espacio y la materia y no trates de pensar otra esfera más pequeña que ésta por su masa[d]; sino que después de invocar al dios que ha producido a aquélla (= la esfera) de la que tú tienes la representación, ruégale venir. Pero que venga portando su mundo junto con todos los dioses que están en él, puesto que es uno y todo y cada uno coincide en una unidad con todos, aunque difieran por sus potencias y todos uno en aquella multiplicidad única, mejor, el uno todo, porque no se agota, por más que todos aquéllos lleguen a ser; sino que son todos al mismo tiempo y cada uno, a su vez, está en inextensa fijeza[e], no teniendo forma alguna sensible (porque si no, uno estaría aquí y el otro allá, en cualquier parte, pero no cada uno totalmente sn sí mismo)[f], ni teniendo partes diversas diferentes de él, ni siendo cada uno como todo una potencia subdividida y tantas, cuantas partes existen que se miden[g]. Por el contrario aquello (= el todo) es una potencia total[h], que va al infinito y que es posible al infinito; y así aquélla (= la Int.) es grande, tanto que también sus partes llegan a ser infinitas. En efecto, ¿qué lugar puede nombrarse adónde

[a] = λάβωμεν.

[b] = τῇ διανοίᾳ.

[c] Cf. Anaxágoras, Fragm. B 1.

[d] = τῷ ὄγκῳ.

[e] = ἐν στάσει ἀδιαστάτῳ. Diferente Beutler-Theiler, III b, p. 392.

[f] Seguimos a V. Cilento en el uso del paréntesis, ver *Paideia*, p. 62. Ya antes *Enneadi* III, p. 101. Ver ahora H.-Sch.³, p. 406.

[g] = ὅσα τὰ μέρη μετρούμενα.

[h] = δύναμις πᾶσα.

no penetre? Grande, por consiguiente, es ciertamente este universo[i] y todas las potencias que al mismo tiempo están en él, pero él podría ser mayor y tanto que no se podría expresar, si no fuese porque convive con él una mezquina potencia del cuerpo. Podría, no obstante, alguno decir que las potencias del fuego y de los demás cuerpos son grandes; pero, en verdad, por ignorancia[j] de la verdadera potencia se figuran[k] que queman, destruyen, consumen y sirven para la generación de los vivientes. Todo lo contrario, ellas destruyen, porque asimismo son destruidas y colaboran en engendrar[l], porque también llegan a ser; pero la potencia inteligible posee solamente el ser, es decir, solamente el ser bello[m]. Porque ¿En dónde estaría la belleza estando privada del ser? Y ¿En dónde estaría el ser de estar privado del ser bello? Ciertamente, al estar falto de la belleza corresponde también venir a menos en el ser[n]. Y por esto el ser es deseable[o], porque es igual a lo bello y lo bello es deseado[p], porque es el ser. Y ¿Qué necesidad hay de buscar uno como causa del otro cuando son la misma naturaleza? Ciertamente, el falso ser de aquí necesita de una imagen engañadora de belleza[q], no sólo para mostrarse como algo bello, sino también, en una palabra, para ser, es decir, tanto es cuanto ha participado de la belleza de la forma y, al haber recibido, cuanto más ha podido recibir tanto más perfecta es, porque la belleza es más propia[r]".

Continúa Plotino con la Inteligencia, con la Inteligencia como belleza en sí y con tal belleza en tanto se revela en el ser uno-múltiple ¿Cómo será posible esto último? Intentemos aproximarnos otra vez.

Pensemos en nuestro mundo, pero no a través de las representaciones parciales que nos facilitan nuestros sentidos, sino conceptualicémoslo. Pensémoslo como una unidad total, en la que cada cosa mantenga su individualidad, pero en el conjunto, también presente. De esta manera al detenernos en cualquiera de las partes de esta representación cósmica, aparecerán de inmediato, junto con ella las demás, pues podemos fijar nuestra atención en algún sector del cosmos, pero siempre aparecerá en un todo, o sea, se mostrará con la necesaria compañía de los demás elementos. Esta es la noción

[i] = ὅδε ὁ οὐρανὸς.

[j] = ἀπειρίᾳ.

[k] = φαντάζονται.

[l] = συγγεννᾷ.

[m] = τὸ καλὸν εἶναι, *vide infra* 1. 38.

[n] = Ἐν τῷ γὰρ ἀπολειφθῆναι τοῦ καλοῦ ἐλλείπει καὶ τῇ οὐσίᾳ.

[o] = ποθεινὸν.

[p] = ἐράσμιον.

[q] = ἡ ψευδὴς οὐσία ... ἐπακτοῦ εἰδώλου καλοῦ.

[r] Con el texto tradicional. Ver, sin embargo, H.-Sch.³, p. 406.

previa que exhorta Plotino a mantener fija en la mente, idea, por otra parte, equivalente a la imagen o realidad de una esfera transparante, en la que al mirar un sector, está igual todo el resto de la esfera y sus contenidos presente a la vista. Así, hemos adelantado la comparación para hacer clara la imagen del cosmos real que el maestro quiere que surja, si pensamos en la esfera de las estrellas fijas, está bien, le prestaremos atención, pero se manifestarán simultáneamente todas las zonas y elementos que vienen por debajo en el universo, o sea, asimismo la del sol, la de los demás astros, la tierra, el mar y los vivientes que hay en ellos[53a].

Bueno, prosigue Plotino, afirmemos en nuestra alma una imagen pareja. Una imagen luminosa[53b], es decir, no oscura, sin rasgos de sombra, que no presente ningún inconveniente para ser vista, de una esfera que lo contiene todo y que puede moverse o estar quieta, o moverse en parte sí y en parte no (total, esto no interesa al expositor por el momento, ya que se trata de un accidente que será dejado de lado como otros). Y bien, tomando esta imagen como base, idealizémosla. Quitémosle la masa, el espacio, la materia, pero no por ello pensemos en otra menor, quitémosle radicalmente la masa, no conservemos la primera libre de tales circunstancias. Pero Plotino está invitando a llegar a la Inteligencia y para esto no basta con quitar, así en forma voluntaria y con la razón, aquellos elementos que permiten la existencia del mundo sensible como una imagen. No, aparte de una tal purificación hay que entregarse (es lo que dice siempre cuando se refiere al hombre) al objeto que permite la reflexión. Entonces, para que la imagen nos dé el modelo, que es lo que realmente buscamos, roguemos al dios que es la causa de tal imagen[54], para que él con sus ideas la llene de realidad. De otra manera y como se dijo antes, es necesario, para que la imagen que nos interesa sea verdadera, que provenga del mismo objeto que intentamos describir y no de lo que le es inferior (V, 8, 3). Y así el mundo inteligible se muestra como una divinidad que es unidad-totalidad. Totalidad de partes que no están separadas unas de otras, sino que en cada una están las demás. Ya se había tratado de explicar este carácter de la Inteligencia, poco antes (V, 8, 4) por el predominio en cada aspecto inteligible, ahora se dice lo mismo, pero bajo la idea de la posibilidad. Los puntos en el punto, los ríos en la fuente no son distintos, por lo que todos son punto y fuente, sino por lo que llegan a ser, por ser principios de sentido, pero aquí que siempre hay el mismo reposo, todos son todo, por eso, para dar mejor cuenta de este concepto de la diversidad en la unidad, en virtud de la potencia de cada idea

y no desvirtuarla, se habla a continuación de un todo que no se agota, aunque lo de abajo se muestre en realidades diferentes, y siempre así, en una permanencia que repugna las separaciones, sin intervalos, no como en el mundo sensible en que si hay cierta fijeza en la forma sensible ella necesita para mantener su identidad de un intervalo propio, de su espacio y a veces su tiempo, o sea, del apoyo de la materia bajo sus diferentes apariciones. No, aquí estamos en el reino de las puras formas, su realidad propia no necesita distinguirse individualmente para manifestarse excluyendo las otras ideas, sino que hay interpenetración mutua, estando por sobre el espacio, tiempo, etc. Así tampoco las realidades del mundo inteligible, ni por el hecho de que estas realidades se lleguen a diversificar por sus potencias en los reflejos sensibles, como se dijo, es la Inteligencia una potencia repartida en potencias, sino potencia del todo, unidad de potencia que se muestra dividida abajo. Infinita, en cuanto todo se subordina a ella e infinitas sus partes, en cuanto son ella misma. Precisamente por esto es grande y de grandeza tal que nada escapa a su presencia (recuérdese lo dicho sobre las formas poco antes, V, 8, 4). Aunque tenemos más. También es grande el universo y lo es, con toda razón, porque participa de esta grandeza. Y así volvemos al punto de partida, al mundo, y justificamos todas las abstracciones llevadas a cabo sobre su imagen. Sí, el mundo es grande porque la Inteligencia es grande, y sería verdaderamente grande, como ella, si no tuviera lo que le hace ser imagen, si no tuviera el cuerpo del mundo, pues en tal caso no sería él mismo, sino la Inteligencia, el mundo inteligible.

Concluida esta reflexión hace Plotino alguna referencia directa a posiciones que no se sustentan por sí mismas. De acuerdo con lo dicho aquéllos que consideran autónomamente la fuerza, la potencia del fuego, se equivocan e ignoran que su poder no proviene de su mismo modo de ser. No saben que él no es principio y que si destruye, consume y genera es porque es instrumento de otra potencia y así él mismo destruido y generado[55]. En realidad, principio es la Inteligencia y sólo ella, en tanto que potencia del todo, es al mismo tiempo el ser y por eso inmediatamente le sigue su imagen. Pero tener el ser significa poseer la belleza. Ser realmente significa ser bello y ser menos, tener menos belleza. Ser y belleza van unidos, de ahí que ambos sean deseables. Y esta identificación en lo más alto corre pareja y obediente en lo inferior. El ser no verdadero (falso en tanto se lo considera el ser), es también imagen de la belleza (engañadora en tanto se la confunda con la belleza en sí) y si faltara uno de ellos, faltaría el otro y no sería, ni sería bello:

porque se es en tanto que se participa de la forma y, así, en tanto más informado, más completo y, razonablemente, más bello.

En este capítulo los elementos antignósticos son tanto genéricos como individuales:

1° La relación mundo inteligible = belleza en sí/ mundo sensible = objeto bello.
2° La referencia al fuego como potencia autónoma.
3° La aclaración del sentido de falso ser y de belleza engañadora[56].

10. "Por esto también Zeus, aun cuando es el más anciano de entre los otros dioses, a los que él mismo conduce, va el primero en la visión de éste (= el mundo inteligible)[a], van detrás, sin embargo, los demás dioses, daimones y almas, que pueden ver estas cosas[b] y éste (= el mundo inteligible) se les aparece desde un lugar invisible y habiendo surgido de lo alto[c] sobre ellos ha iluminado todo, lo ha llenado de su esplendor[d] y ha enceguecido a los de abajo, los que también no pudiéndole mirar, cual a un sol, se han dado vuelta. Unos suben hasta él y miran, otros se turban, en la medida en que de él se alejan. Pero en tanto que ven, los que tienen la posibilidad de ver, todos miran a él y a lo que es de él; pero cada uno de éstos no siempre alcanza un mismo espectáculo, sino que el que mira atentamente ve, irradiando, la fuente y naturaleza de la justicia y otro, se colma del espectáculo de la templanza, no aquélla que los hombres tienen en sí, cuando la poseen, porque ésta, en cierta manera, imita a aquélla; sino que la templanza[e] discurriendo enteramente sobre toda la, por decir, dimensión de él (= el mundo inteligible), es vista como un colmo, por los que ya han visto muchos espectáculos claros, los dioses uno a uno y como un todo al mismo tiempo[f], las almas que allí ven todas las cosas y que han llegado a ser desde el todo, de modo que también ellas abarcan todas las cosas del principio al fin y están allí, es decir, cuanto de ellas existe con la posibilidad de residir allí, pero muchas veces también la totalidad de ellas está allí, siempre que no se encuentren divididas. Por lo tanto, Zeus está viendo estas cosas (= los muchos espectáculos)[g]. del mismo modo cualquiera de nosotros si está enamo-

[a] = τὴν τοὺτου θέαν con Beutler-Theiler, III b, p. 393 y ahora Cilento, *Paideia*, p. 182. Ver H.-Sch.³, p. 406.

[b] Cf. *Fedro* 246 e 4-6 y 247 a-c; también 248 a 1.

[c] = ἐκ ἀοράτου τόπου καὶ ἀνατειλας ὑψοῦ.

[d] = ἔπλασε αὐγῆς.

[e] = ἡ δὲ, considerando todo el párrafo como ampliación del anterior. Lo consideraba así Bouillet III, p. 125; Bréhier, V, p. 147. Sin embargo Mackenna, p. 430, ya lo atribuía a la belleza, igualmente la traducción alemana, "(idea) de la belleza" y tratan de defender esta interpretación Beutler-Theiler, III b, pp. 393-394 y Cilento, *Paideia*, pp. 183-184. Los editores críticos silencian la dificultad.

[f] Cf. *Fedro* 250 a-c.

[g] Con H.-Sch., *Pl. Op.* II, p. 400, les sigue Cilento, *Paideia*, p. 64.

rado con él, y en tanto que ha participado de la belleza inteligible, ve finalmente por entero la belleza que permanece en todas las cosas[h]; porque ella (= la belleza) da lustre a todas las cosas[i] y colma a los que han llegado a ser allí, hasta el punto que también ellos mismos llegan a ser bellos, como a menudo los hombres que suben a alturas elevadas, allí en donde la tierra tiene un color dorado, llegan a hacerse semejantes a aquel color que es propio de la tierra sobre la que pisan. Pero en el mundo inteligible el color que florece es belleza, mejor aún, color y belleza por entero desde el fondo[j] porque lo bello no es algo diferente, como lo es una floración[k]. Sin embargo para aquéllos que no ven totalmente, se tiene en cuenta sólo la impresión, pero para los que, por decir, se encuentran totalmente embriagados y llenos del néctar[l], porque la belleza ha penetrado totalmente su alma, no es posible llegar a ser sólo como espectadores. En efecto ya no hay, por una parte lo que ve y por la otra, además, lo que es visto, exteriormente, sino que el que ve con perspicacia[m], tiene en sí lo visto, aun cuando teniéndolo ignore, frecuentemente[n] que lo posee y lo mire como si le fuera externo, porque lo mira como algo visible y quiere verlo. Por el contrario, ahora es necesario transferirlo en sí mismo y mirarlo como una unidad y como uno mismo, como si alguno habiendo sido poseído por el dios, invadido por Febo o por una Musa, produjera en sí la visión del dios, al tener poder para mirar al dios en sí mismo".

A los grados del ser, pues, corresponden niveles de belleza y era eso lo significado por Platón con el mito de Zeus y el cortejo de los dioses. Allá va Zeus encabezando a la comitiva, aunque por su edad no sea precisamente el más ligero y así la figuración parezca insólita, y dirigiéndolos porque él es el que ve más intensamente el mundo inteligible, el de rango ontológico más alto y detrás sigue toda la jerarquía inferior[57].

El mundo resplandeciente de las ideas que se les aparece, ha surgido de lo Uno y su iluminación se extiende desigualmente, yendo su irradiación de lo más a lo menos e, inversamente, de lo

[h] Seguimos la conjetura de H.-Sch. = ὁρῷ μένον, igualmente, τὸ τελευταῖον, acusativo adverbial. *Alii aliter*, Bouillet, III, p. 126; Bréhier, v, p. 147; Mackenna, p. 431; Sleeman, *Class. Quart.*, 22, 1928, p. 32; Bury, *Class. Quart.*, 39, 1945, 86; Beutler-Theiler, III b, p. 394; Cilento, III, 2, p. 95 y *Paideia*, pp. 185-186.

[i] = πάντα, apartándonos de H.-Sch. que sugieren, sujeto, y siguiendo a Cilento y R. Harder.

[j] = ἐκ βάθους.

[k] = οὐ γὰρ ἄλλο τὸ καλὸν ὡς ἐπανθῶν.

[l] Cf. *Banquete*, 203 b 5.

[m] = τὸ ὀξέως ὁρῶν. ver V, 8, 4, 24.

[n] = τὰ πολλά, con H.-Sch., acus. adv.

menos a lo más los seres inferiores, luego tienen menos capacidad para expresarlo o contemplarlo. Así se explica que los más alejados, los que menos le poseen, en realidad, vean menos y se turben y encandilen ante la visión superior[58]. Pero el que asciende, el que desde su reflejo busca la esencia y tiene la posibilidad de verla no por entero, en tanto es habitante de este mundo, sino en alguna de sus formas, como justicia, como templanza, bien que no templaza como autocontrol, sino como imagen de la verdadera[59], la inteligible, que es como toda otra idea, uno-todo, y así ocupa, siendo "su relación consigo misma" respecto de la Inteligencia (Enn. II, 2, 7), la totalidad del Espíritu y constituye esto la forma como la ven en su lugar propio las demás ideas y las almas humanas en tanto obran de acuerdo con el alma universal, con su más noble reflejo ideal, lo que, por otra parte, originariamente son, pero ahora no, ahora son almas particulares que deben tras sucesivos controles y purificaciones llegar a la más alta forma de virtud, la que perfectamente representa Zeus como el alma cósmica. Ahora bien, esta última conducta es la expresión del verdadero amor, del que corre tras la forma, no tras su imagen y, además, quien dice amor, está diciendo contemplación de la belleza. Por eso la enseñanza prosigue con la mayor naturalidad.

Así pues con la figura de Zeus, siguiendo a Platón, en tanto guía a los dioses y con Plotino, en tanto es lo más próximo a la Inteligencia, no hay problema y el hombre en la medida en que imita al Jefe del Olimpo y participa con él del deseo inteligible, tras la multiplicidad ve la unidad y así la belleza del mundo, como imagen de la belleza real. Y ahora, sí, sigue Plotino hablando de la belleza, ella es como el brillo de los seres. Ese prestigio que de ellos se desprende y que es por lo tanto connatural a la completa coordinación de una forma y de la materia. Pero como la materia se doblega a la forma, según sea la pureza de ésta última, se estará en una manifestación más o menos clara del ser y el esplendor de ese ser le corresponderá enteramente por eso ser y belleza son lo mismo, porque este fulgor no es exterior simplemente, corresponde totalmente al ser, por decir, por afuera y por adentro. Por esto la belleza no es una floración superficial, sino el esplendor mismo del ser, lo que de él se muestra naturalmente y que arrebata y conmueve. Sería, pues, una floración, un florecer, para continuar con la imagen de Plotino, pero que acompaña a la planta sin ser una parte de ella, ni menos, efímera. Y no separables una de la otra, sino como si la planta fuese toda flor y la flor, por entero, potencia de florecer. Y poco antes, refiriéndose el maestro al hecho de que la

belleza ilustra a los seres y está plena en los seres inteligibles, nos ha dado otra enseñanza. El que contempla lo bello se embellece, es decir, el que capta el ser, se capta como ser y en cuanto ser es bello; lo que también se quiere hacer visible mediante la imagen de las tierras altas que toman el color del sol. Si el sol opera como el ser (= Inteligencia) y por manifestarse bellamente aquellos lugares que bañan sus rayos participando de ellos toman su color y adquieren parte de su belleza, al igual el hombre, viéndose participar del ser se descubre bello y formando parte de la misma belleza.

Y se torna al sentido ontológico que Plotino veía en el mito de Linceo (V, 8, 4, 23 ss.), ahora desde un horizonte estético. Dejarse conducir por la forma de existencia que presenta nuestro mundo a primera vista, representable por la sensación y percepción, es ver muy poco y percibir fragmentado y disperso lo que es un todo, como imagen de una totalidad que es unidad inteligible. Pero si tenemos la capacidad de ver a los seres como son en nuestro mundo sensible, como imágenes, y si apreciamos a las bellezas visibles como lo que son, como imágenes, siendo también nosotros reflejos del ser, las veremos esencialmente como aspectos de nosotros mismos. Con tal mirada a lo oculto, nos estaremos remitiendo al modelo y estaremos anulando distancias y conviviendo en la misma realidad. Bien es cierto, reconoce Plotino, que aunque el ser verdadero corre bajo la superficie del mundo y así de nuestra mirada y en tal situación se encuentra también en el hombre, lo más frecuente es que siendo imperceptiblemente así no lo sepamos, pero éste no es el caso. Giremos, por consiguiente, nuestra mirada, considerémosnos en nuestra verdad cósmica, como imágenes, romperemos las distinciones irreconciliables y nos arrojaremos hacia arriba. Así, nuestra esencia, nuestro verdadero dios, nos invadirá[59a], en tanto nos sea posible albergarla en nuestro actual y transitorio estado; pues será lo cierto, que si la idea actúa libre en nosotros, dejaremos de ser hombres para ser lo que somos realmente, dioses.

Podríamos recordar oportunamente en relación con *Enn.* II, 9:

1° La existencia doble de las almas en nexo con *Enn.* II, 9, 2, 3.
2° La participación continua en la belleza y la ignorancia de nuestro propio estado de ser[60].

11. "Si[a] alguno de nosotros, no obstante, impotente para verse a sí mismo, una vez que ha sido tomado por aquel dios, exterioriza el espectáculo para

[a] εἰ, con los manuscritos, Bréhier y H.-Sch., Cilento, *Paideia*, p. 187-188 lo transforma en ἔτι, *post* Gollwitzer y Beutler-Theiler, III b, p. 395-396.

verlo, se exterioriza a sí mismo y mira una imagen embellecida de sí[b], pero una vez dejada de lado esta imagen, aun cuando sea bella, habiéndose conducido a la unidad y no ya dividido, es simultáneamente uno-todo junto a aquel dios que está presente, silenciosamente[c], y está junto a él cuanto es posible y quiere, pero si torna a la dualidad, en tanto que permanece puro, está inmediatamente después de aquél y tanto que estaría de nuevo junto a aquél, inteligiblemente[d], si de nuevo se diera vuelta hacia él y en el retorno tiene este beneficio[e]: al comenzar se percibe, entretanto [illegible] otro, pero corriendo hacia la interioridad posee todas las cosas y dejando la sensación por miedo de ser otro que él, yendo hacia atrás[f], es uno allí; por más que si desea verle como siendo otro, él se hace exterior. Pero es necesario que el que permanece en algún indicio de él, ahondando el conocimiento con la búsqueda tome una opinión acertada de él, pero que él mismo habiendo conocido así y confiadamente[g] en qué gran realidad ingresa, porque entra en la más bienaventurada dignidad, se entregue a su intimidad y llegue a ser ya resplandeciente de pensamientos, en lugar del que ve una visión, lo otro que es visto, tal como éste que desde allí viene ¿Cómo, entonces, se estará en lo bello no viéndole? Precisamente, mientras se ve a éste (= lo bello) como otro, todavía no se está en lo bello, pero habiendo llegado a ser lo mismo, se está, de este modo, en la más alta medida en lo bello. Por lo tanto si una visión es de algo externo, necesariamente, no es una visión, por el contrario, de serlo, debe ser igual a lo visto; pero ella (= la visión), por decir, es comprensión y conciencia[h], habiéndose de tener cuidado en no quererse tomar conciencia hasta el punto de que uno se separe de sí mismo. Pero se debe también pensar[i] en el hecho de que las impresiones de lo malo tienen improntas más fuertes mientras que los conocimientos por su impronta son más débiles; en efecto, una enfermedad produce gran impresión, sin embargo, el estado de salud que acompaña suavemente, os da mayor conocimiento de él; porque ésta (= la salud) preside y nos acompaña como algo propio; pero aquélla (= la enfermedad) es algo extraño y no propio[j] y aparece muy visible por esta impresión que es diferente de nosotros. Lo nuestro y nosotros mismos pasamos inadvertidos, pero siendo así somos en el

[b] = *αὐτοῦ*, con los edd. críticos (*sui ipsius*).

[c] = *ἀψοφητὶ*, véase III, 8, 5, 25.

[d] = *ἐκείνως*. Ver la advertencia filológica de Cilento, *Paideia*, p. 188.

[e] Sigo la puntuación de H.-Sch., la corrige Cilento, *Paideia*, pp. 65-66.

[f] = *εἰς τουπίσω*, véase, III, 8, 9, 30. Lo tienen tambien presente Beutler-Theiler, III b, p. 396.

[g] = *καὶ πίστει*, con Cilento. H.-Sch. conjeturan *κατὰ πίστιν*, señalando la imposibilidad de sostener el *καὶ πίστιν* de los Mm. El conjunto de las ls. 13-18 tiene una engorrosa estructura sintáctica que tratan de aminorar con diferentes auxilios los intérpretes. Ver H.-Sch., *Pl. Op.* II, pp. 402-404; B.-T., III b, p. 396; Cilento, *Paideia*, pp. 190-191.

[h] = *σύνεσις καὶ συναίσθησις*.

[i] = *ἐνθυμεῖσθαι*.

[j] = *ἀλλότριον καὶ οὐκ οἰκεῖον*.

más alto grado conscientes cuando hemos logrado unificar nuestro saber con nosotros. Por lo tanto, también allí, cuando sabemos extremadamente acordes con la Inteligencia, nos parece ignorar, esperando la impresión de la sensación, que dice no haber visto; porque ni ha visto ni podría ver jamás nada semejante. Por consiguiente lo que duda es la sensación, pero lo que ve es la otra; caso contrario, si dudara también aquélla (= la Inteligencia) ni creería que existe; en verdad, nunca ella misma habiéndose corrido afuera puede mirarse, como lo que es sensible, con los ojos del cuerpo".

En torno a la presencia de la idea en el hombre, sigue razonando Plotino, oponiendo el experimentar esta presencia activamente o no, como equivalente a la pareja de contrarios unidad-dualidad.

En efecto, en tanto el dios se ha manifestado en nosotros, en tanto vivimos en lo que somos, estamos unidos; pero si en lugar de vivirlo lo colocamos como objeto de reflexión, nos estamos alejando de él, mejor, estamos exteriorizando nuestra realidad, es cierto que bellamente, no falsificándola, pero sí debilitándola. Ahora bien, en tal situación es todavía fácil recuperar esa unidad escindida, pues se está aún en ella en tanto se la reconoce y se la quiera mostrar, pero experimentándola con menos fuerza, ya que no se vive en ella, sino que se la quiere señalar —a lo que precede una toma de conciencia refleja— y, entonces, el estado que se está viviendo es exterior a ella misma, por más que a la postre, por ese mismo nexo voluntariamente sostenido, no se corte la relación. Así no se trata de un estado que la ignore o desvirtúe, sino estado de pureza, muy próximo, por lo que dejándose penetrar por el solo deseo de vivir primeramente y dejándolo, consiguientemente, de exteriorizar, se puede tornar a ella y participar de los beneficios de la vida inteligible. Con ello se deja atrás el conocimiento de lo múltiple y se convive con la idea que reina en la interioridad del hombre. Todo lo dicho tiene que ver con la existencia del ser que ya se ha abierto a su verdadero ser, pero que ocasionalmente, puede perder aquella situación de reunificación[61].

Pero existe asimismo la posibilidad humana común que consiste en recuperar el contenido inteligible de la realidad. Pues bien, dice Plotino, instalémosnos en alguno de los vestigios del Espíritu y prosigamos por esa huella. Este es el punto de partida inferior y el primer paso del ascenso. Tomar lo exterior como base de la salida de la investigación, para con esfuerzo, ir apoderándose del verdadero sentido de su ser hasta percibir rectamente y con sus dimensiones justas, cuál es esta realidad que lo sustenta y quedar allí reposando en su intimidad. En el centro de uno mismo como hombre, en tonde el objeto que es visto ya no es otro, ni meta perse-

guida, sino el mismo, ni él el que ve, sino lo visto, en tanto todo es visión. Aquí, en el ámbito de la interiorización contemplativa, resalta la dimensión ontológica paralela con la gnoseológica, pero también, ya que es lo propio de estas lecciones, viene aquí presentado el gran planteo de la superación de la dualidad con la exposición del problema en el plano estético en el que nos estamos moviendo.

¿Cómo llegando a la idea y no teniendo a ésta como objeto de visión, se estará en la belleza? Porque se ha dicho que aquí no hay más sujeto que ve y objeto que es visto, sino sólo visión; porque lo mismo es lo que ve que lo que es visto y porque esto es ver realmente, pues ver como objeto distinto, es ver una imagen y no apresar y poseer la visión propiamente dicha. Ser atraído en la visión por lo generado y no por lo que genera, la visión misma. Efectivamente, este tipo de visión, la de la idea, es visión en sí misma, por esto se dice que en ella hay algo como "comprensión y conciencia", es decir, hay preconocimiento. No se trata de la visión como dependiente de un objeto, sino de visión en tanto "ver" o instauradora del conocimiento. Por eso el peligro se encuentra del otro lado, de quererse conocer tanto, que la normal universalidad de la idea se transforme en conciencia de sí como algo individual y haya una necesaria escisión y separación de lo universal en particular, porque verse objetivamente es dividirse e individualizarse. Y vienen los ejemplos sobre la unidad y dualidad en torno a la conciencia de sí para servir de ilustración. El estado normal de salud está con nosotros, pero en un estado de paz y de tranquilidad que ni siquiera lo percibimos. Vivimos bien, en armonía, y nos basta[62]. Diferente es el estado de enfermedad. De este último tenemos plena conciencia, se nos hace presente y se nos individualiza, porque nos abruma y nos preocupa por todo el tiempo que se mantiene. Pero no tomamos conocimiento de él, precisamentee, porque sea más nuestro que el estado de buena salud, sino todo lo contrario, porque nos sobreviene como algo extraño. Y sucede igual con nosotros y nuestra verdadera realidad. Desde ésta nos unificamos y nos encontramos en posesión del verdadero conocimiento, saber que viene y reside en nosotros mismos, que nos dirige realmente y nos permite de captar lo universal que se encuentra en el mundo y así conocer. Por el contrario, la sensación nos mueve hacia afuera, nos ofrece la realidad externa fragmentada y nos viene a dar la impresión de que por ella conocemos más. No es así, sin embargo, el verdadero conocimiento es el que parte de nuestra real esencia que es también el que permite la sensación y que no se justifica en ella,

sino en sí mismo. De esta manera es visión pura, inobjetivada, no ignorando lo exterior, porque nos reúne con nosotros mismos y nos aparta de las impresiones externas que nos dan un saber endeble, que no se encuentra garantizado. Explica esto también que en este conocimiento que es autoconciencia reine la confianza y que la duda se encuentre fuera de aquí, para ser certeros, de que su ámbito propio sea el del conocimiento que tiene por origen los sentidos, ya que se trata de un saber dividido, en el que por una parte van los contenidos y por otra las representaciones de esos contenidos; como se verá después, el reino de la opinión[63]. Ahora bien, este conocimiento que el hombre descubre en su interioridad inteligible sin elementos mediatos, que es el que caracteriza a la Inteligencia, el conocimiento verdadero, es tan dueño de sí que ni aun tiene conciencia refleja de sí, pues ella equivaldría a verse como algo exterior y este modo de conocer sólo es posible con los objetos sensibles.

Nos parece observar en este capítulo una fina y completa especulación sobre la "intencionalidad" *avant la lettre*. La *visión* precede a *lo visto* y no depende de esto último, sino que lo justifica. Las realidades sensibles remiten a su razón de ser tanto en el orden de la producción como en el del conocimiento y el estético, porque todos ellos son perspectivas de una misma realidad ontológica. El mirar hacia abajo para ser, saber o gustar será extraviar la mirada y errar el objetivo.

Esta sección afianza la coherencia de la doctrina plotiniana frente a los adversarios. Como rasgos particulares útiles podemos tener en cuenta algunos elementos del vocabulario empleado: *ἀψοφητί, εἰς τουπίσω, πίστις - ἀπιστοῦν, ἐνθυμεῖσθαι, γνῶσις*[64].

12. "Y bien, queda dicho[a] en qué modo es posible que ella (= la Inteligencia) como diferente produzca esto y de qué manera, como ella misma. Así pues en tanto que ve, bien sea como diferente, bien como habiendo permanecido ella misma ¿Qué anuncia?[b] Precisamente que ha visto un dios que está por alumbrar un bello hijo[c], que, en rigor, ha engrendrado en sí todas las cosas y que tiene en sí mismo el parto libre de dolores[d]; porque él habiéndose alegrado las ha engendrado y habiéndose complacido con sus

[a] = *εἴρηται.*
[b] = *ἀπαγγέλλει.*
[c] = *τόκον καλὸν.*
[d] = *ἄλυπον ἔχοντα τὴν ὠδῖνα.*

hijos mantiene todo junto a sí[e], habiendo acogido con agrado el resplandor[f] de él y de ellos; pero solamente uno de entre los que son bellos y que son mucho más bellos en tanto que han permanecido en el interior, se ha manifestado fuera a partir de los otros, Zeus hijo. Y desde él, dado que es el hijo postrero[g], es posible ver, a partir de una imagen suya (= Zeus) cuán grande es el padre Aquél[h] y los hermanos que han permanecido junto a él. Pero éste (= Zeus) dice que no ha venido en vano desde el Padre, porque es necesario que exista un mundo diferente de sí, llegado a ser bello, como imagen de lo bello; porque no es ley divina[i] que exista una imagen bella, sin ser (una imagen) de lo bello y del ser. En verdad ella imita al arquetipo enteramente, porque también tiene vida y lo que tiene el ser, como imagen, y ser como la belleza, como siendo desde allí; pero, como imagen, tiene también siempre estas cosas suyas; caso contrario ella (= la Inteligencia), a ratos tendrá una imagen y a veces no, por más que no se trate de una imagen generada por el arte. Pero toda imagen es por naturaleza, en la medida en que su arquetipo permanece. Por esto no están en el recto camino[j] los que, en tanto que permanece lo inteligible, corrompen y generan (el mundo), como si alguna vez el que produce hubiera deliberado[k] producir. En verdad, cómo sea el modo de semejante producción no lo quieren entender, ni saben que en tanto que lo inteligible ilumina lo demás no puede faltar, sino que existiendo aquello a partir de lo que son estas cosas, igualmente existen ellas; además, ellas existían y existirán. Se tienen, sí, que usar estas palabras por la necesidad de querer dar a entender[l] estas cosas".

Las primeras líneas de este capítulo se refieren al anterior, en tanto concluye la exposición iniciada en V, 8, 7, sobre la aparición del mundo como manifestación del cosmos inteligible, por eso *ha quedado ya dicho* por el maestro, cómo es posible que la Inteligencia quedando esencialmente lo que es y siendo también diferente del universo, no obstante, lo produzca.

Pero resulta, atendiendo a lo dicho inmediatamente antes, que vinculaba estrechamente la visión de la Inteligencia con la de la inteligencia en el hombre, que en ella se tenía el verdadero conoci-

[e] Cf. Hesíodo, *Theog.* 459.

[f] = ἀγλαΐαν.

[g] Cf. Hesíodo, *Theog.* 478.

[h] = ὅσος ὁ πατὴρ ἐκεῖνος.

[i] = Μηδὲ γὰρ ...θεμιτὸν.

[j] = Διὸ οὐκ ὀρθῶς.

[k] = ὡς ποτὲ βουλευσαμένου.

[l] = Χρηστέον γὰρ τούτοις τοῖς ὀνομασι τῷ τοῦ σημαίνειν ἐθέλειν ἀνάγκῃ. *Alii aliter*, ver Bouillet, III, p. 130; Bréhier, V, p. 150; Cilento, III, p. 107; Mackenna, p. 433; Harder, III a, p. 67; *Theol.* 182: *"We use these names... because we are compelled to make them an indication".*

miento. Ahora bien, se pregunta Plotino, ¿cuál es precisamente este saber real en torno a la cosmogonía. Bueno, contesta, el que desde los más antiguos tiempos han expuesto los mitos en Grecia. Así, que la Inteligencia es un dios, un dios en trance de alumbramiento respecto del mundo, pero que en sí misma ya ha alumbrado. El alumbramiento en sí misma, libre de esfuerzos y de penas, es el propio mundo inteligible, que sustenta al sensible, total y particularmente. Aquel otro parto del que la Inteligencia se encuentra siempre en trance, siempre grávida y de él henchida, porque lo supera, es este "bello hijo", el Alma representada aquí, en su forma superior de acuerdo con la teogonía hisiódica por Zeus, el hijo de Cronos. Tanto su Padre como sus hermanos han quedado arriba, ella, sin embargo, hijo postrero, se ha manifestado, se muestra sensiblemente. Es cierto que en tanto tal no le queda más que revelarse como un reflejo y que así no se mantendrá tan bello como los restantes miembros de la divina progenie, pero, también, precisamente por sus dimensiones inferiores, permitirá que a través de su imagen se pueda percibir la grandeza de su Padre y hermanos. De esta manera desde la genealogía anteriormente expuesta se va delineando y conformando, una vez más la doctrina de la imagen ontológica, del mundo sensible como imagen del inteligible en la forma como la sostiene Plotino.

El universo es una imagen bella, como proveniente del cosmos inteligible, que resplandece de entera belleza. Sabemos que ser y belleza van unidos inseparablemente (V, 8, 10) y que el verdadero ser es la Inteligencia y así totalmente bella (V, 8, 5), luego no será posible que la imagen del ser y de lo totalmente bello carezca de ser y de belleza. La tendrá menor, pero la poseerá necesariamente y esto también constantemente, pues mientras permanece el modelo subsiste la imagen.

De otro modo. El mundo existe como una imagen, como un reflejo de la Inteligencia. Ahora bien, si la Inteligencia es vida, ser y belleza, el reflejo que lo único que hace es dar su copia, será también vida, ser y belleza, claro está que disminuida, porque no es el arquetipo, el objeto en tanto que se ofrece para ser reflejado, sino reflejo. Pero, además, si existe el reflejo no es justificadamente por sí mismo, sino porque existe lo que se refleja, o sea, que la imagen depende directamente del modelo, pero la inversa no es válida; luego si existe el modelo, se sigue necesariamente la existencia del reflejo y como el modelo es eterno –se trata del mundo inteligible–, entonces, bajo su propio modo de ser, la imagen existe siempre, sin interrupción y sin comienzo ni fin. Argumento que de

nuevo Plotino subraya en relación con la obra de arte, que también es imagen bella, pero no naturalmente, no por propiedad última. La imagen cósmica es inseparable del modelo y éste es el sentido fuerte de imagen, la artística no se ajusta tan exactamente a esta significación, ya que se puede retirar el modelo y la imagen seguir subsistiendo, de aquí que Plotino, al menos ocasionalmente[65], rechace como válida la última comparación. Entonces de la anterior reflexión surge el inequívoco rechazo de las tesis que hablan del origen y destrucción del cosmos y concretamente aquélla que vincula este comienzo del mundo a un origen también temporal en la mente de su creador. Una cosa es que el lenguaje humano no posea otra estructura y otros términos para expresar esta dependencia ontológica –que comprende y debe expresar– de los seres; otra, muy diferente, que a estas formas verbales del uso se le den un sentido temporal y humano[66].

El capítulo es claramente polémico en su segunda parte en torno a la idea de la relación necesaria entre el mundo inteligible y el mundo sensible y remata con una frase de preciosa significación, que por su evidencia torna palmaria la atmósfera apologética antignóstica de todo el curso. Dice el texto de nuestro interés: "Διὸ οὐκ ὀρθῶς, οἱ φθείρουσι τοῦ νοητοῦ μενόντος καὶ γεννῶσιν οὕτως, ὡς ποτὲ Βουλευσαμένου τοῦ ποιοῦντος ποιεῖν. Ὅστις γὰρ τρόπος ποιήσεως τοιαύτης οὐκ ἐθέλουσι συνιέναι οὐδ' ἴσασιν, ὅτι, ὅσον ἐκεῖνο ἐλλάμπει, οὐ μήποτε τὰ ἄλλα ἐλλείπῃ, ἀλλὰ ἐξ οὗ ἔστι καὶ ταῦτα ἔστιν· ἦν δ' ἀεὶ καὶ ἔσται. Χρηστέον γὰρ τούτοις τοῖς ὀνόμασι τῇ τοῦ σημαίνειν ἐθέλειν ἀνάγκῃ"[67]

13. "Por consiguiente el dios, el que está encadenado para permanecer siempre igual, y que ha cedido al hijo el dominio del universo[a] (porque no era propio de su modo de ser abandonar el dominio de allí para encargarse de uno bastante más joven que aquél y posterior, estando saciado[b] de lo bello), habiendo dejado éste, ha quedado firme en sí respecto de su Padre y hasta él en cuanto a lo de arriba[c], pero, por otra parte, ha quedado firme también en cuanto a lo que habiéndose originado a partir del hijo está en las otras cosas, como un ser que está detrás de él, así llega a ser intermediario[d] entre ambos, por la diferencia propia del corte en cuanto a lo de

[a] Cf. Homero, *Ilíada*, XIV, 203-4.

[b] = κόρον ἔχοντι. Ver III, 8, 11, 22 *et infra.*

[c] = ἔστησε τε τὸν αὐτοῦ πατέρα εἰς ἑαυτὸν καὶ μέχρις αὐτοῦ πρὸς τὸ ἄνω con H.-Sch. y los MM. B.-T., eliminan εἰς ἑαυτὸν como variante de μέχρις αὐτοῦ (III b, p. 397), los sigue Cilento, *Paideia*, 194, en la traducción, no en el texto.

[d] = μεταξύ, ver *infra* l. 10.

arriba y por el lazo que lo levanta[e] de lo que viene despues de él en cuanto a lo de abajo, siendo intermediario entre un Padre que es mucho mejor y un hijo que es mucho más débil. Pero ya que su Padre era mayor que cuanto se refiere a la belleza, quedaba él como primeramente bello, aunque también el alma es bella; pero similarmente él es más bello que ésta, ya que ella tiene una huella de él[f], razón por la que es igualmente bella por naturaleza, pero mucho más bella cuando mira a lo inteligible. Por lo tanto si el alma, para hablar más claramente, el alma del universo[g], o sea Afrodita, es ella misma bella ¿Cómo será aquél? Porque si ella lo es a partir de sí misma ¿Cuánto lo podrá ser lo inteligible? Pero si ella (= Afrodita) la tiene a partir de otro ¿De quién tiene un alma su belleza, no sólo la agregada, sino también la connatural por su ser? [h] Luego del mismo modo, también cuando nosotros[i] somos bellos (somos) por el ser de nosotros mismos, pero somos feos cuando nos transferimos en un modo de ser diferente; es decir, conociéndonos a nosotros mismos, somos bellos, pero ignorándonos, feos[j]. En una palabra lo bello está en la Inteligencia y de allí viene[k]. Y bien ¿Es suficiente lo dicho para arribar[l] a un entendimiento claro del 'lugar inteligible'[m], o, por el contrario, se necesita aún llegar aquí por otro camino? [n]".

Este capítulo XIII que cierra el tratado N° 31, no es escindible del inmediato anterior. El es una nueva muestra de otro de los tantos cortes desafortunados que aparecen en el texto eneádico usado por M. Ficino[68]. Se hacía, pues, la breve salvedad dirigida contra los gnósticos y se sigue ahora, sin romper la continuidad, con la exposición mítica y metafísica en torno a la Inteligencia y el mundo[69].

El universo es inseparable de la Inteligencia, así resulta simbolizado en su parte más alta, por Zeus, el último de los vástagos divinos del tríptico hesiódico. Ahora se torna a su padre, a Cronos encadenado, significando la fijeza de la Inteligencia. La Inteligencia puente entre lo Uno y el alma cósmica, ha dejado a ésta el reino

[e] Siguiendo en la traducción a H.-Sch. II, p. 408.

[f] = ἴχνος αὐτῇ αὐτοῦ.

[g] = ἡ τοῦ παντός.

[h] = καὶ τὸ ἐπακτὸν καὶ τὸ συμφυὲς τῇ οὐσίᾳ αὐτῆς.

[i] = αὐτοὶ (ἐσμὲν). Ver *Pl. Op.* II, p. 408.

[j] = καὶ γινώσκοντες μὲν ἑαυτοὺς καλοί, αἰσχροὶ δὲ ἀγνοοῦντες.

[k] = ἐκεῖ οὖν κἀκεῖθεν τὸ καλόν.

[l] = ἀναγαγεῖν.

[m] = τοῦ νοητοῦ τόπου. Cf. *Rep.* 517 b 5.

[n] = κατ' ἄλλην ὁδόν. Cf. V, 9, 3, 3.

inferior, en tanto que ella ha quedado arriba participando de lo Uno, pero sosteniendo también al universo.

Pero el Padre (se entiende el de Cronos), es superior al ser y a la belleza, luego la Inteligencia es primeramente bella y de esta belleza participa la tercera hipóstasis. Y volvemos a lo tantas veces repetido. Si el alma participa, si ella tiene una huella de la belleza lo que permite la existencia de la huella será más bello. Entonces, el alma es ya naturalmente bella, pero lo será más cuando reconozca que es bella como imagen y así pueda remontar desde la huella al modelo. Luego, particularizando, si el alma del universo (ahora = a Afrodita) es bella, lo será más quien le da su belleza e igual sucede con el alma del hombre. Ella es bella por naturaleza y será mucho más bella cuando se conozca y remita desde su existencia ambigua al hombre verdadero. Por el contrario si ensombrece su imagen, si se olvida que es un reflejo inteligible, se inclinará hacia una realidad inferior, lo que es equivalente a cambiar su modo de ser propio y no será ya bello, sino feo, ontológicamente otro. Así belleza y fealdad que impregnan la misma realidad del ser, se pueden reducir, desde la perspectiva humana, a conocer o ignorar la propia esencia, ya que la última quita su perfección a nuestra natural forma de ser, entitativamente, coincidencia perfecta de forma y materia, del hombre celeste y terrestre.

Se ajusta así con una breve frase el sentido total de los trece capítulo de nuestro tratado: "lo bello reside en la Inteligencia y de allí viene". De este modo toda producción natural o artística será bella en su plano y el mundo, participando en su medida del mundo inteligible, será inseparable de él y su necesario reflejo, imagen bella, en suma. Se concluye, pues, esta reflexión sobre la belleza de base ontológica y purificada de toda posible ambigüedad, pero queda abierto el discurso sobre la relación mundo inteligible/mundo sensible, el principal interés de la enseñanza de Plotino en este curso lectivo. Así el capítulo que ahora tratamos no se cierra, sino que concluye con una pregunta que seguirá el maestro respondiendo en V, 5, el tratado sucesivo en el orden cronológico al que finalizamos. Dice ahora Plotino ¿Basta con esto dicho desde la perspectiva estética para llegar a comprender el mundo inteligible o debemos ensayar algún otro camino que nos pueda conducir a la Inteligencia? La respuesta será afirmativa y vendrá poco después en el capítulo IV.

Es claro que lo más valioso de este capítulo final para nuestro tema, es el hecho genérico de que se subraye la tesis plotiniana del mundo sensible como imagen bella del inteligible y de mostrar un

evidente nexo con el comienzo de *Enn.* V, 5, 1, apoyando el reconocimiento de la constitución originalmente unitaria de nuestro "gran tratado"; pero podemos también distinguir estos elementos útiles:

1° La inmovilidad de la Inteligencia representada por Cronos encadenado, según la frase: "Ὁ *οὖν θεὸς ὁ εἰς τό μένειν ὡσαύτως δεδεμένος*".
2° El uso del vocabulario en torno a conocimiento e ignorancia.

NOTAS AL CAPITULO II

[1] Sobre este título coinciden todos los manuscritos, *V. P.* V, 28 y XXV, 52 el *Pinax* 5, 19 y el *Summarium* V, 13, cf. P. Henry, *Etats*, p. 23 y asimismo Cilento, Paideia, p. 157, que trae a la memoria el título de *Enn.* I, 6 (1): *Περὶ τοῦ καλοῦ* y señala lo próximo que ambos tratados se encuentran por su contenido.

[2] Recuérdese ante todo, el camino tan diferente que seguía Bréhier, V, p. 126, al no vincular el comienzo de este tratado con el final de III, 8. Ver también p. 135, n. 1. No era más feliz Creuzer, que seguía la vía genética (véase el extracto de Bouillet III, p. 585). Como lo advertía Bouillet y lo afirman otros intérpretes (ver, p. ej., nota anterior), este tratado se relaciona y completa a I, 6 (1). Se diría más, aquí no sólo se aborda el mismo tema que en aquel lejano escrito, sino que se lo purifica de la serie de notas de apariencia gnóstica que en él se ofrecían y se deja en claro la doctrina plotiniana. Estos elementos gnósticos han sido ya advertidos por Beutler-Theiler, *Pl. Sch.* I b, pp. 365-366 y nn. de las pp. 379-382. Anticipamos sólo lugares que más tarde nos ocuparán: I, 6, 5, 22 y ss., 6, 7 y 8. Ver cap. V, pp. 297 y ss.

[3] Cf. *Enn.* II, 2 (25), 5.

[4] "*τοῦ μὲν ἀρρυθμίστου καὶ τέχνης ἀμοίρου*", dice la l. 9.

[5] Cf. *Enn.* II, 2 (25), 4.

[6] Cf. *Enn.* III, 8 (30), 2, 1 ss.

[7] Cf. *Enn.* VI, 4 (22), 10; IV, 3 (27), 10.

[8] Cf. Arist., *Poet.*, I, II, III y IV, igualmente la crítica de Platón en *Rep.* X, 596 b - 598 d, sobre este último punto, brevemente, P.-M. Schuhl, *La obra de Platón*, pp. 210-211. Cf. lo dicho sobre este primer capítulo por F. Bourbon di Petrella, *Il Problema dell'Arte*, pp. 106-111.

[9] Cf. Cap. I, n. 46. Esta interpretación del Zeus de Fidias era ya clásica en los tiempos de Plotino. Ver Filóstrato, *Vita Ap.*, VI, 19; Proclo, *In Timeo*, I, 265, 18. *Si placet*, Cilento, *Paideia*, pp. 159-160.

[10] Interesan también los términos *ἐννοέω*, *ἔννοιαν* con *βάλλω* y el verbo *ἀτιμάζω*.

[10a] Los epicúreos. Puede verse Jaeger, *Aristóteles*, p. 93, n. 22.

[11] Recuérdese la distinción de III, 8, 7 *in fine*

[12] Buenas reflexiones, aunque no todas de suscribir, en J. Moreau, *Plotin*, pp. 117-122.

[13] Cf. I, 6 (1), 1.

[14] ¿Se refiere aquí Plotino a los estoicos a quienes combate? Cilento así lo quiere, *Paideia*, p. 162. A. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, silencia la cita.

[15] Efectivamente, Plotino ha hablado en estas lecciones, hasta ahora, de hombres, animales, plantas y de la tierra. Aquí se limita, de entrada, al hombre y los animales y, ahora, concretamente a los hombres. De la belleza de los dioses poco podemos hablar, porque nada ha dicho sobre ellos. Recordamos, sí, *Enn.* III, 5 (50), 6, por eso hemos hablado de logoi en la materia.

[16] Cf. I, 6 (1), 3.

[17] Cf. I, 6 (1), 8.

[18] Es decir, que Plotino está glosando el sentido de *Banquete* 210 b c, pero también 211 c, por el vocabulario empleado ¿Podría encerrarse aquí una alusión a los gnósticos? El contexto, como se dice más abajo, y lo expresado en II, 9, 17, permite pensarlo; pero no hasta ir a pensar que lo dicho en *V. P.* XV sobre el retórico Diáfanes vaya dirigido contra ellos, como lo quiere J. M. Rist, *Eros and Psyche*, p. 185 y *Plotinus*, pp. 14-15.

[19] Cf. I, 6 (1), 4, 5, 6; III, 1 (3), 10; V, 9 (5), 2; VI, 9 (9), 5. Cf. Albino, *Epit.* V, 5 (Louis, pp. 24-25)

[20] Ampliando Cap. I, n. 14. La enseñanza de Plotino era pública (*V. P.*, I) y sus discípulos más íntimos y asiduos de calidad bastante heterogénea (*V. P.* VII), por ello la circulación limitada de sus primeros tratados podría obedecer a las mismas razones que impulsaban a estoicos y epicúreos, o sea, motivos puramente escolares (dice Clemente Alejandrino, "No sólo los pitagóricos y Platón, ocultan la mayor parte de sus enseñanzas, sino que hasta los mismos epicúreos confiesan que existen entre ellos secretos y no permiten a cualquiera manejar los libros en que ellos se encuentran. Por otro lado, incluso los estoicos afirman que Zenón escribió algunos tratados que no dan a leer fácilmente a sus discípulos" (*Str.* V, 9), la observación de Numenio sobre los epicúreos va también por aquí, cf. Fragm. 24 (L. 1) –Des Places, p. 63–) o a la real dificultad que significaba conseguir apuntes que muy pocos poseían, porque eran pocos los que habían asistido con constancia a las clases y menos, los que las habían copiado. El título que se adivina por lo dicho en *Theologia* IV, 42 (*Pl. Op.* II, p. 381): *"It is them that we wish to reach in this book of ours that we have called 'The Philosophy of the Few', since the many are not worthy of this and their minds do not attain to it"*, nos parece que obedece más a la inspiración del traductor árabe. De este modo del verdadero esoterismo de Plotino queda poco (cf. en sentido inverso, P. Henry, "Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", *Bull. de la Classe de Lettres*, XXIII, 6, 1937, esp. pp. 328-330, esp.) y lo cierto es que si Plotino se siente exigido a tratar con pocos en esta oportunidad, es porque aquéllos contra los que a la postre están organizadas estas lecciones, los gnósticos, no le daban cuartel. Ver más adelante Cap. V.

[21] Téngase también presente el empleo de esta terminología: *κατώρθωται, πλάσαντος, δημιουργήσαντος.*

[22] Cf. a modo de ejemplos, *Enn.* VI, 9 (9), 4; VI, 5 (23), 8; V, 6 (24), 4.

[23] Dice *Enn.* V, 1 (10), 6, 44-47: "Así también el alma es un logos y acto de la Inteligencia, como ésta de Aquél. Pero el logos del alma es oscuro (como imagen de la Inteligencia) y necesita mirar a la Inteligencia", VI, 4 (22), 11, 16: "Pues él (=el ser) es un logos uno y múltiple y el ser total una unidad"; también II, 4 (12), 16, 1-3; III, 2 (47), 2, etc. Son otros los textos que difieren. Para una discusión de los testimonios (bien es cierto que incompletos) y algunos de los puntos de vista, J. M. Rist, *Plotinus*, pp. 84-102. Más en nuestra interpretación, J. N. Deck, *o. c.*, pp. 56-63.

[24] Cf. I, 6 (1), 5; IV, 7 (2), 10. Ver también Epifanio, *Panarion*, 31, 20, 9 (esto ya tenido en cuenta por Beutler-Theiler, III b, p. 386 y Cilento, *Paideia*, p. 163). Como anticipación y antes de tratar el mito de Glauco, cf. W. Förster, *et alii*, *Gnosis* I, pp. 2-3.

[25] Cf. *Fedro* 247 a-b; 248 a 2-3; 249 c 3-4; *Fedón* 109 d-e.

[26] *Enn.* III, 8, 9, 32 y ss. y Cap. I, n. 69. Ver también II, 2 (14), 1.

[27] Así los dioses saben y conocen (*γινώσκουσιν*) siempre en *ένὰ παθεῖ τῷ νῷ καὶ στασιμῳ. καὶ καθαρῷ.*

[28] Plotino parece sentir debilidad por este tipo de compuestos: *ηλιοειδης* y *θεοειδης* en I, 6 (1), 9, 31 y 34; *νοοειδής*, V, 1 (10), 3, 23; *ἀγαθοειδής*, III, 8, 11, 16 (aquí con *Rep.* 509 a 3).

[29] Cf. *Enn.* IV, 2 (4), 2; IV, 8 (6), 1; V, 1 (10), 8, 9; IV, 3 (27), 1, 2, 7; VI, 8 (39), 19; VI, 2 (43), 22; III, 7 (45), 1. Cf. Beutler-Theiler, III b, pp. 414-415; A. Eon, "La

notion plotinienne d'exégèse", *Rvue. Int. Phil.*, N° 92, p. 252 y ss. y P. Hadot, *Plotin ou la . . .*, p. 12.

[30] Cf. VI, 9 (9), 7, 9 y más adelante V, 8, 5. Para la presencia de Linceo en la literatura griega, V. Cilento, *Rend. Classe Scienze Mor.*, Acc. dei Lincei, VIII, V, fasc. 11-12, 1950, pp. 506-510.

[31] Cf. VI, 9 (9), 4.

[32] Se sigue repitiendo también el vocablo *πληρωσις*. La Inteligencia como *ζωη, σοφία, ουσία.*

[33] Es éste el sentido que damos a: 'Αλλ' *ὁ τεγνίτης πάλιν αυ εἰς σοφίαν φυσικὴν ἔρχεται*, sin disolver el arte en la sabiduría natural como hace Bouillet III, p. 116; la traducción de Bréhier, más literal, no parece ir más lejos (ver V, p. 141 - también p. 130); Cilento, *Paideia*, p. 167, quien, sospechamos, sigue la explicación de Beutler-Theiler, III b, p. 388. *Theologia* X, p. 163 y Mackenna, p. 426, son ambiguos. Ver también Roloff, *o. c.*, p. 57,

[34] Recuérdese que el cap. anterior explicaba denominaciones de la segunda hipóstasis como Inteligencia, Vida y Sabiduría, con terminología abiertamente gnóstica. Pueden así tenerse presente, por una parte, los ofitas de Hipólito, *Elenchos*, V, 7, 38, 32 (Volker, p. 16), en donde la Jerusalén de arriba (= Hombre Primordial o pleromático) es también denominado *μήτηρ ζώντων*, lo que se encuentra suficientemente ilustrado en las sizygias de la Ogdóada valentiniana: (Abismo - Silencio o Pensamiento), Inteligencia que es Verdad, Logos que es Vida y Hombre que se une a Iglesia. Puede verse Sagnard, pp. 348 y ss. Ver también los peratas, Hipólito, *Elenchos* V, 16, 13, sobre Eva como Madre de todos los vivientes.

Las preguntas aquí formuladas lejos de ser retóricas se dirigen, como se muestra más abajo, contra un rasgo particular de la doctrina gnóstica combatida, pero también oculta un reproche hacia ella más genérico. En efecto, toda producción es precedida por la Sabiduría en sus diferentes planos y ésta sigue intacta. Luego si hacemos de Sofía el origen del mundo (ver II, 9, 10) y por su caída origen de lo feo, no existirán ni cuerpos bellos (ver también II, 9, 17), ni obra de arte.

[35] Cf. más adelante *Enn.* V, 5, 1.

[36] Efectivamente, la expresión sobre la realidad de las ideas se encuentra casi literalmente en *Rep.* 507 b y 509 b. Véase también el comentario sobre el tema de Creuzer, en Bouillet III, p. 117, n. 1. El rechazo de una comprensión de la Inteligencia (= Pleroma) según *epínoias* sigue siendo obvio.

[37] Nuestro punto de vista se encuentra en Cilento, *Paideia*, p. 170 (comentario *ad locum*) y p. 173 (trad.). Desde Creuzer, frente al magnífico comentario de M. Ficino, se interpretan la l. 9 y ss. como un paso de la escritura jeroglífica a la hierática, así Bouillet III, p. 118, n. 1; Bréhier V, p. 131 y 142 (no muy claras, ver también P. Thillet, "Notes sur le texte des *Ennéades*", *Rvue. Int. Phil.*, N° 92, p. 203, n. 5); H.-Sch., *Pl. Op.*, p. 392, dudan, pero en su indecisión otorgan a la parte contraria; Beutler-Theiler, lesionan el texto; *Theol.* X, 176-180 (incluye todo el capítulo), muy parafrástica, no da mucha ayuda.

[38] Cf. N. Baladi, *La pensée de Plotin*, p. 41, n. 3.

[39] Sobre la expresión "los antiguos", que en su lugar trataremos. Se pueden anticipar brevemente, algunas dificultades en C. Schmidt, *Plotins Stellung*, pp. 14-15.

[40] Bueno sería intentar descubrir a los sostenedores de la tesis combatida. Bouillet III, p. 118, n. 3, se inclinaba por los gnósticos en relación con *Enn.* II, 9, 12 e invitaba, asimismo, a ver III, 2 (47), 1. Aquí, en efecto, se trata un argumento similar sobre el origen del mundo y una equivalente refutación de Plotino; por otro lado, se hace clara referencia a dos tipos de adversarios: epicúreos y gnósticos (ver Armstrong III, pp. 42-45, que remite al capítulo que ahora estudiamos). Bréhier V, p. 143 ve aquí expuesta y criticada, por un lado, la doctrina del *Tim.* 40 bc, 41 bc, 70 c y ss. y 45 a ss.: el

artesano piensa la tierra y su posición, los diferentes animales y sus partes internas y externas y todo esto, progresivamente. Por otro lado en la p. 131 atribuye con preferencia los rasgos antropomórficos presentes en la creación a los estoicos y el finalismo, en general, aquí rechazado a estoicos, Aristóteles y al mismo *Tim.*, esto último en relación con el razonamiento causal. A su vez Beutler-Theiler, III b, p. 389, subrayados por Cilento, *Paideia*, p. 175, remiten a II, 3 (52) 16, en donde encontramos asimismo trazas gnósticas, oportunamente señaladas por Bréhier, II, p. 42, n. 1. A renglón seguido, de lo anteriormente dicho, Cilento declara que se trata de un ataque a los gnósticos. J. Pépin, sin duda con otra finalidad, ha dedicado en su *Théologie cosmique*, las pp. 502-512 a nuestro tema. No creemos que Plotino critique a Platón, a quien, por decir, se preocupa constantemente de reivindicar, sí a algunos tipos de exégesis platónicas, incluyendo entre ellas a la gnóstica. Entre los autores conocidos por el Neoplatónico directa o indirectamente, rechazamos a Albino, *Epit.* IX, 2 (Louis, p. 53) y en general a la sola doctrina de las ideas como pensamientos divinos, que da cuenta por entero de nuestro párrafo. Más interesante parece el examen de los testimonios que distinguen el momento de pensamiento y el posterior de formación del mundo. Entre los estoicos nos da pruebas Séneca, *Ad Lucil.*, 65, 7. El texto de Justino, *Apol.* I, 64, 5 (Bueno, p. 255), no sabemos de cierto a quién aplicárselo. Calcidio, *In Plat. Tim. Comment.*, 343, p. 367, 20-21, subraya la misma tradición; pero despierta más la atención Atico, bien conocido por Plotino (*V. P.* XIV), el que en el Fragm. 9, 32-37 (Baudry, p. 32), dice: 'El artesano primero piensa lo que fabricará, así después por lo que ha pensado conduce a las cosas posteriores lo semejante; precisamente por esto los pensamientos de Dios son más antiguos que las obras; los modelos, que lo que ha llegado a ser". Pero así y todo, tenemos sólo una parte de la tesis rechazada por Plotino, pero a ella se deben agregar otros dos elementos identificatorios: 1° el plan creador le viene de otro, este otro no es el mundo, que aún no existe, sino de la inspiración de la Sofía inferior y 2° tenemos también aquí formando una unidad significativa la noción de la formación del mundo a semejanza del trabajo artesanal, según se recordó en III, 8, 2. Es decir, los brazos y manos del demiurgo, que a su vez opera artesanalmente, en una, según Plotino, burda interpretación del *Tim.* platónico.

41 Es decir, a través del Alma.

42 Cf. I, 6 (1), 5, 7; IV, 7 (2), 9; V, 1 (10); VI, 4 (22), 15; III, 2 (47), 2; I, 8 (51), 15. Ver también Numenio, Fragm. 52 (Des Places, p. 96). *Si placet*, J. Zandee, *The Terminology...*, p. 22.

43 V, 9 (5), 3; II, 4 (12), 1, 6, 10.

44 II, 4 (12), 8.

45 V, 9 (5), 6; II, 4 (12), 8.

46 Cf. II, 9, 3.

47 Cf. II, 4 (12), 4, 5. Ver J. M. Rist, "Plotinus on Matter and Evil", *Phronesis*, 6, 1961, pp. 154-166.

48 Cf. VI, 4 (22), 10; VI, 7 (38), 2. Como se advertía, otra es la interpretación de Beutler-Theiler y Cilento.

49 Creemos que el pensamiento que aquí se tiene en cuenta es una aplicación sobre el proyecto cosmológico a través del demiurgo de la Sofía inferior gnóstica del expuesto por Aristóteles en *An. Post.* 76 a 10-20 (Tricot, pp. 51-53), en síntesis (este uso del Estagirita es ya advertido en Beutler-Theiler, III b, p. 391) y desarrollado en varios lugares: 78 b - 79 a 15 (Tricot, pp. 74-79); 90 b 20-25 (Tricot, p. 169); 95 a 5 (p. 203); 100 b 10-15 (Tricot, p. 247). Téngase también presente Boecio, *De cons.* III, 9, 28, como recuerdan los edd. alemanes.

50 Ver n. 40.

51 Interpretamos así al haber respetado el texto con Ficino: "*Non certe quicquam, quoad non sit ipsum totum, sed vel partem habeat tantum, vel nihil ipsius habeat*". También lo

respeta Cilento, Beutler-Theiler, omiten la dificultad y mantienen la traducción *ad sensum* de R. Harder, III a, p. 55: *"Denn es ist ja nicht das, was nicht als Ganzes schön ist, sondern nur einen Teil davon hat oder gar üerhaupt nichts".*

[52] El texto de Platón que encierra ambos momentos dice:"(ὁ πατηρ) ἐγάσθε τε καὶ εὐφρανθεις ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι", es decir, cita libre de Plotino que va al contenido.

[53] Los adivinaba ya tras la censura Bouillet III, p. 122, n. 1, remitiendo a II, 9, 17; lo sigue Bréhier V, p. 145, n. 3; Beutler-Theiler, III b, p. 391, que recuerdan II, 9, 4, 26, cita que transcribe Cilento, *Paideia*, p. 179.

[53a] Parecería que Plotino ofrece esta cosmología: esfera de las estrellas fijas, sol, planetas, tierra, es decir, el orden cósmico caldeo, ya que nombra el sol en primer lugar, aunque le corresponda entre Marte y Venus, para señalar su preeminencia sobre los restantes planetas. Cf. M. P. Nilsson, *Greek Piety*, pp. 99-100; A. Orbe, *Est. Val.* V, pp. 106 y ss.; Boyancé, *Songe...*, pp. 60 y ss.; S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, 1960, pp. 184 y ss. Entonces, aparte de la reflexión cosmogónica, en el cap. 7 tendríamos un esbozo de cosmología que opone cielo y tierra, dejando de lado las esferas, concepción más judeocristiana que helenística.

[53b] Puede estar debajo (con Beutler-Theiler, III b, p. 391), Arist., *De An.* 429 a (Tricot, pp. 172-173): "y como la vista es el sentido por excelencia, la imaginación (*phantasía*) ha sacado su nombre de luz (*phos*), porque sin luz, no es posible ver".

[54] Cf. también IV, 9 (8), 4; V, 1 (10), 6; *Timeo* 27 c, 48 d; Numenio, Fragm. 11 (L. 20) –Des Places, p. 53–. En general, contrástese H. D. Saffrey et L. G. Westerink, *Proclus, Theol. Plat.* I, pp. 131-132, nota *ad locum.*

[55] Y qué hay sobre esta referencia al fuego sobre la que todos los intérpretes hacen silencio ¿Tiene relación con los estoicos, asimiladores a su manera de la tesis de Heráclito, o con los gnósticos, según se los combate en II, 9, 7 y II, 9, 12? Téngase presente por el momento *Apóph. Meg.*: "ἐστι δὲ ἡ Ἀπέραντος δύναμις τὸ πῦρ... (Wendland, p. 136) y refiriéndose al árbol de *Daniel*, IV, 7 ss.: "Ἅπαντα, φησι, ταῦτα τοῦ μεγάλου δένδρου ἀναφθέντα ὑπὸ τῆς πανφάγου τοῦ πυρὸς ἀφανίζεται φλογός" (Wendland, p. 137), después: "Γέγονεν οὖν ὁ κόσμος ὁ γεννητὸς ἀπὸ τοῦ ἀγεννήτου πυρὸς" (Wendland, p. 138); asimismo: "καὶ ὅτι, φήσιν, ἀπὸ πυρὸς ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως ἐστὶ τῶν γεννωμένον" (Wendland, p. 143). Tener en cuenta para el fondo heracliteo, Diels, 12 B, 90, 36; 12 B, 88; 12 B, 67; 12 B, 63-64. *Si lubet*, H. Leisegang, *La Gnose*, p. 73.

[56] Se subraya así *Enn.* I, 6 (1), 3, 33-36, las bellezas sensibles como imágenes y sombras y se llega al comprometedor pasaje de 8, 8 ss., que se relaciona con otros igualmente ambiguos de los capítulos intermedios, para mostrar claramente su significado. Ver también el bello colofón de I, 8 (51), 15 *in fine.* Téngase asimismo presente la imagen de la esfera desmaterializada de *Enn.* II, 9, 17. como ya lo hacía notar Bouillet III, p. 122. n. 2.

[57] Cf. *Enn.* V, 1 (10), 7; IV, 4 (28), 9, 10. Poco antes Zeus con Justicia = Inteligencia/Sabiduría (V, 8, 4).

[58] Cf. también *Or. Caldeos*, 1 y 2 (Des Places, p. 67); Orígenes, *Contra Celso*, VI, 66 (Bueno, pp. 446-447) y Synesio, *Himnos*, I, 118-122: "Τίνος ὄμμα σοφόν, τίνος ὄμμα πολὺ, ταῖς σαῖς στεροπαῖς ἀνακοτόμενον, οὐ καταμύσει", (Dell'Era, p. 43). Si se desea, W. Theiler, *Die Chaldaïschen Orakel und die Hymnen des Synesius*, p. 17 y J. N. Festugière, *RHT* IV, pp. 132-133.

[59] Cf. I, 6 (1), 6, allí la *sophrosyne* es presentada según una doctrina tradicional (*palaiós lógos*) como una purificación que permite la huída de los placeres del cuerpo (cf. *Banquete* 196 c, *Rep.* 430 c, *Tim. Locro* 104 b; *Albino, Epit.*, XXIX, 2 (Louis, pp. 140-141) y *Def.* 411 c). En I, 2 (19), 1, 2, 6 y 7, se explica cómo las virtudes cívicas son imágenes, pero en la Int. está el modelo, que ni siquiera es virtud. Recordemos.

asimismo, que en *Fedón* 82 a-b se citan sólo la usticia y la templanza y así lo repite Albino, *Epit.* XXVIII, 2 (Louis, pp. 136-137).

[59a] Sobre la expresión: "los que se encuentran totalmente embriagados y llenos del néctar", ver también VI, 7 (38), 35 y las buenas páginas que en otra dirección ha escrito J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, pp. 274 y ss. Previamente, sobre las virtudes, Porfirio, Sent. I y Trouillard, *La purification* ..., pp. 186 y ss..

[60] También *ἐκ βάθους, ἀγνοεῖ, ἡ προσβολή*. Téngase asimismo presente la relación gnoseológica con III, 8, 7.

[61] Recuérdese *Enn.* IV, 8 (6), 1.

[62] Téngase presente I, 6 (1), 9 y junto con ello la doctrina de la identidad ya estudiada en III, 8, 6 y en su fondo, sirviéndole de base, la doctrina gnoseológica que acompaña a los diferentes grados de la realidad: a más ser, mayor belleza, como a más ser, también, mayor conocimiento. Ver I, 4 (46), 10 y la lúcida interpretación de R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, p. 237, n. 1. Reúne buenos elementos Cilento, *Paideia*, pp. 188-190.

[63] Cf. V, 5, 1 y antes la oportuna distinción en III, 8, 7 entre *γνῶσις* y *δόξα*.

[64] También el uso de los verbos *προφέρω, ἀποστῆκαι, ἀγνοεῖν* y los sustantivos *σύνησις* y *συναίσθησις*, recordar III, 8, 4, 19 como ya lo hacen Beutler-Theiler III b, p. 396.

[65] Cf. *Enn.* VI, 4 (22), 10.

[66] Expresa claramente Plotino que ello no se debe interpretar como comienzo en el tiempo, en *Enn.* IV, 3 (27), 9-10.

[67] Este texto se enlaza bien con V, 8, 7 y lo dicho anteriormente (véase nota 40) y sigue mostrando que Plotino se dirigía siempre contra los mismos adversarios. Se refiere aquí de nuevo a aquéllos que hablan de un hacedor que delibera lo que debe producir. Es decir, las mismas personas a que se ha referido poco antes y a los que censuraba también indirectamente en V, 8, 6 al quitar a lo inteligible y sus imágenes el razonamiento y deliberación. Decíamos que Atico podía ser blanco de estas críticas, pero aquí tenemos un nuevo elemento identificatorio. Estos autores sostienen también la generación y destrucción del cosmos. La expresión, tal como aquí se presenta, puede tener un doble significado, puede referirse tanto a una doctrina que afirme un infinito nacer y perecer del cosmos o a un solo nacimiento y destrucción. Ya Aristóteles, *De Caelo* I, 10, 279 b 13-17 (Tricot, p. 47) atestigua semejante modo de pensar como común a algunos de sus predecesores. Pero tenemos más tarde un testimonio que nos es mucho más útil. Simplicio en *In Arist. Phys.* VIII, 1 *ad* 250 b 18 facilita una información más amplia y reciente. Dejando de lado a aquellos autores que hablan de mundos infinitos, podemos, sin embargo, tener en cuenta a maestros y escuelas que afirman que se trata de un mismo mundo que infinitamente se genera y destruye y son citados Anaxímenes, Heráclito, Diógenes y estoicos (pueden agregarse Empédocles y Hecateo). En el fondo estas teorías vienen a sostener la eternidad del mundo, tesis que no se identifica con lo que dice Plotino y Atico no aparece por ninguna parte. Refiriéndonos de nuevo a los estoicos. La mera semejanza literal que anotan H.-Sch. y Cilento con SVF I, 98 en relación con la repetición de los períodos cósmicos (cf., en general, Pohlenz, *La Stoa* I, pp. 144 y ss.), encubre un contenido diferente. Bouillet III, p. 130, n. 1, ya veía correctamente, igual Beutler-Theiler III b, p. 397 y, curiosamente, Cilento, *Paideia*, p. 193, quien sigue a los recientes editores alemanes, sin dar cuenta de la sola semejanza aparente del fragm. estoico advertida por H.-Sch. y por él seguido en la p. 67. Del mismo modo la posibilidad lógica de la existencia de sostenedores de un solo mundo que nace una vez y desaparece después, es también facilitada por Simplicio, quien, al parecer, no conocía ejemplares históricos de tan extraña doctrina. *Si placet*, J. Pépin, *Théologie cosmique* ..., pp. 97 y ss.

[68] Lo advierte ya Cilento, *Paideia*, p. 192, con su habitual maestría filológica.

[69] Es decir, aquí la figura de Zeus incluye al universo (*tá pánta*) en tanto imagen del cosmos inteligible o, de otra manera, simboliza al Alma o tercera hipóstasis, su núcleo permanente, que presentará diversos aspectos de acuerdo con su proximidad a lo inteligible y que reflejará en ella a las ideas. De este modo Plotino mantiene claramente el principio que tanto le preocupa sostener en esta polémica: hay tres y sólo tres hipóstasis, *Enn.* II, 9, 1.

CAPITULO III

LA REALIDAD DEL CONOCIMIENTO. LO INEFABLE

Comenzará Plotino a contestar la pregunta con la que concluía *Enn.* V, 8, 13 y lo hará a lo largo de los tres primeros capítulos de este nuevo tratado, el V, 5 (32), que lleva por título: "Que los inteligibles no están fuera de la Inteligencia y sobre lo Bueno"[1], pero comenzará el nuevo tema apuntalándolo críticamente y ya que se trata de un camino gnoseológico, mostrando las limitaciones de algunas doctrinas sobre el conocimiento no debidamente fundamentadas. Y comienza así:

> 1. "En cuanto a la Inteligencia, la verdadera y real Inteligencia, ¿Acaso diría alguno que a veces se engaña y llega a creer en las cosas que no son reales? En absoluto. En efecto, ¿Cómo podría ser todavía inteligencia siendo insensata[a]? Así pues es necesario que ella siempre sepa y que nunca se pueda olvidar[b], pero que tenga el saber no conjeturando[c], ni como algo ambiguo, ni, por añadidura, a partir de otro, por decir, como habiendo oído. Por lo tanto, aún menos (lo tendrá) por medio de demostración. Y en efecto, si alguno dijera que ella (=la Inteligencia) tiene un saber por medio de la demostración, se seguiría, no obstante, que tendría algo[d] que es inmediatamente evidente[e]. El razonamiento, de hecho, afirma que todo, pues

[a] = ἀνοηταίνων.

[b] = μηδ ἀν, con H.-Sch.[1] y los manuscritos. Cilento siguiendo a Sleeman y Beutler-Theiler, III b, p. 401, lee *μηδέν*.

[c] = εἰκάζοντι.

[d] = ἐναργῆ τι, con H.-Sch.[1] y los manuscritos. Beutler-Theiler III a, p. 70, *ἐναργές τι*, Cilento, *ἐναργῆ τινι Paideia*, p. 197.

[e] = αὐτόθεν ...ἐναργῆ.

¿Cómo se distingue lo evidente de lo que no lo es? Pero siendo así, si aceptan lo evidente ¿A partir de dónde dirán que existe la evidencia de esto que está presente en ella (= la Inteligencia)? ¿Desde dónde, empero, ya que es así, se le ofrecerá una garantía? Ya que incluso respecto de las cosas que residen en lo sensible, las que precisamente parecen poseer una clarísima garantía, se desconfía, si acaso la realidad que aparece no descansa en lo que subyace, sino en las afecciones[f] y se necesita de la inteligencia o de la razón como determinantes[g]; además, incluso aceptando[h] que estas cosas de las que la sensibilidad llegará a producir una representación[i] por los sentidos, existen en lo que subyace, no sólo[j] lo conocido por la sensibilidad es la imagen de un hecho, sino que tampoco la sensibilidad recibe el hecho mismo, porque éste queda afuera. Ahora bien, la Inteligencia en tanto que conoce y que conoce los inteligibles, si los conoce como seres diferentes ¿Cómo se podría encontrar con ellos? Porque si no (le) es posible (encontrarlos), igualmente, tampoco (le) es posible conocerlos, salvo una vez que se haya encontrado con ellos, o sea, no tendrá siempre el conocimiento. Pero si llegan a decir que están juntos ¿Qué es esta conjunción? Además también entonces los pensamientos serán improntas, pero, en tal caso, no sólo serán adquiridos[k], sino también impresiones. Pero ¿De qué modo se sellará y de qué tipo será la forma de tales (= las improntas)? Sí, el pensamiento como la sensación se originarán afuera. Igualmente, en qué diferiría uno de la otra ¿Quizás por captar éste lo más pequeño? ¿Cómo, conocerá, asimismo, que ha captado realmente? Y ¿De qué modo, que esto sea bueno, bello o justo? Porque cada uno de éstos sería diferente de ella (= la Inteligencia) y los principios del juicio por los que llegará a justificarse, no estarían en ella, sino que también éstos estarían afuera, por más que la verdad estuviese allí. Más, también aquellas cosas (= las inteligibles) son sin sensibilidad, sin participación de vida e inteligencia, o tienen inteligencia. Aunque si tienen inteligencia, estarán en esto[l] ambas cosas al mismo tiempo y aquí estarán lo verdadero y esta nuestra primera Inteligencia, y nosotros buscaremos en ello, cómo es la verdad aquí y si lo inteligible y la Inteligencia están tanto simultáneamente en ella, como también como dualidad y diversidad, o si no ¿De qué otro modo? Si, por el contrario, son sin pensamiento y sin vida ¿Qué seres son? Porque ciertamente no son "proposiciones, axiomas ni dichos"[m], porque si fuesen así tanto ellos hablarían sobre

[f] Cf. Sexto Empírico, *Adv. mathem.* VIII, 9 y VII, 203; Usener, *Epicurea*, fr. 244 y 247.

[g] = *κρινούντων*. Señalan los editores críticos: *neutrum et appositio ad νοῦ et διανοίας*.

[h] = *συγκεχωρημένου, supra* l. 9.

[i] = *αντίληψιν*.

[j] = *τε*, con H.-Sch.[1] y los manuscritos. Cilento y Beutler-Theiler siguiendo Apc prefieren *γε*.

[k] = *ἐπακτοί*.

[l] = *ενταῦθα, infra* l. 35.

[m] Cf. Arist., *Anal. prior.*, A 1, 24 a 16.

otras cosas, como no serían seres, por ejemplo, la expresión "lo justo es bello"[o], es diferente de lo que es justo y de lo que es bello. Y si llegan a hablar sobre los elementos simples, considerando lo justo y lo bello por separado, en primer lugar lo inteligible no será uno ni estará en una unidad, sino que cada elemento se encontrará disperso por su lado. Pero, en tal caso ¿En dónde y hacia qué lugar se encuentran separados? ¿Cómo, por otra parte, la Inteligencia corriendo en torno los encontrará? ¿Cómo, sin embargo, llegará a estar quieta? O mejor ¿Cómo permanece en sí misma? Pero, en una palabra ¿Qué forma o impronta tendrá? ¿O acaso están yaciendo (= los inteligibles) en ella como imágenes de oro o de cualquier otro material producidas por algún escultor o pintor? [p] Pero si es así la Inteligencia que contempla será sensación ¿Por qué, sin embargo, de entre las tales (imágenes) ésta es la justicia y aquélla algo otro[q]? Pero lo más importante de todo es esto: sí, si se admite sin paliativos también que estas cosas están afuera y que la Inteligencia contempla en tanto que las tiene[r] así, se sigue que ella no tiene la verdad de éstas y que se engaña en todo lo que contempla. En efecto, aquéllas cosas serían las verdaderas; ella (= la Inteligencia) no teniéndolas, las contemplará ciertamente, pero después de haber captado sus imágenes en este tal conocimiento. No teniendo, sí, lo verdadero, pero habiendo captado en sí imágenes de la verdad, tendrá lo falso y nada verdadero. Ahora bien, si llega a saber que tiene lo falso, estará de acuerdo en que no tiene parte en la verdad, pero si también llega a ignorar esto y a creer que posee la verdad que no tiene, habiendo llegado a ser en ella el engaño doblemente, se alejará mucho de la verdad. Precisamente por esto, creo, tampoco hay verdad en las sensaciones, sino opinión, porque es ella la que recibe y por esto, en tanto que es opinión, recibe algo diferente de aquello que es otro, de quien, en tal modo, tiene lo que recibe. Por consiguiente si en la Inteligencia no hay verdad, esta tal Inteligencia no será verdad, ni Inteligencia en verdad, ni será en absoluto Inteligencia. Sin embargo, la verdad no estará en otra parte".

Veamos estos largos renglones que dedica Plotino a la teoría del conocimiento, no sólo dando la propia doctrina, sino, al mismo tiempo, refutando doctrinas ajenas.

Viene al comienzo la tesis del mismo Plotino. La Inteligencia, la verdadera, es decir, la segunda hipóstasis, en sí misma o según se manifieste en el hombre, tomada ahora por su costado cognoscitivo, no ontológico, y absolutamente, deberá conocer siempre y correcta-

[o] Seguimos a H.-Sch.[1] y Cilento, tras Ficino, *quod justum est, esse pulchrum.* Igualmente ἄλλου = *diversum a . . .*

[p] = "*ὥσπερ ἀγάλματα ...ὑπό τινος πλάστου ἢ γράφεος πεποιημένα*". Rec. V, 8, 5, 22-24: "*. . . καλὰ ἀγάλματα, οἷα ἐφαντάζετό τις ἐν τῇ σοφοῦ ανδρὸς ψυχῇ εἶναι, ἀγάλματα · δὲ οὐ γεγραμμένα, ἄλλα ὄντα*".

[q] = *τὸ δ' ἄλλο τι.*

[r] = *ἔχοντα*, *neutrum*, con H.-Sch., *coniuctum cum αὐτά*, agrega Cilento.

mente, de lo contrario no será Inteligencia. En efecto, le bastaría un momento de duda, de ignorancia, de equivocación, para transformarse y ser en tal instante incapaz de entender, luego no Inteligencia. Así, si la Inteligencia exige ser plena y permanente actividad cognoscitiva, resultará también que estará siempre presente a sí misma, o sea, nada podrá olvidar y además, estarán ausente de ella algunos caracteres que tiñen de imperfección el conocimiento del sujeto: la conjetura[2], la duda y el conocimiento no directo, sino mediato, a partir de otro. Y si ninguna de estas debilidades puede ofrecer, menos aún, lo que no es sólo una debilidad, sino muestra de una carencia, la demostración, instrumento para llegar a conocer lo que se poseía[3]. Pero dejemos esto de lado. La demostración no es saber en sí mismo, sino instrumento del saber. Entonces, dice Plotino, una postura que sostenga que el conocimiento lo posee la Inteligencia por medio del razonamiento, ignoraría que éste no se fundamenta en sí mismo, que hay principios evidentes que lo sustentan, por lo tanto, esta justificación basada en la *diánoia* es de por sí insuficiente. Claro está, falta de sustentación que no es percibida por el razonamiento en sí mismo que actúa y opera eficazmente, con corrección formal –y desde tal perspectiva para éste todo es evidente–, pero como medio que es, no teniendo conciencia de las bases que le dan validez real. En síntesis, pues, el razonamiento está afirmando que si él es correcto, pero al mismo tiempo mediato, hay en la Inteligencia o en donde sea, verdades evidentes de por sí que le permiten su existencia instrumental. Vamos, pues, en busca de lo inmediato.

Comienzo Plotino por los datos que aportan los sentidos ¿Son éstos evidentes? No, contesta Plotino, por dos motivos. El primero viene del hecho ya históricamente probado en aquel momento de que las informaciones que nos aportan los sentidos pueden residir en los objetos reales que se perciben, pero también es cierto que pueden pertenecer a nuestras propias representaciones subjetivas. Es decir, el problema del conflicto entre propiedades primarias y secundarias respecto del conocimiento sensorial, que bajo esta perspectiva no se autojustifica[4]. Pero, dice Plotino, demos como bueno el conocimiento de los sentidos y supongamos que las percepciones que facilitan pertenecen a las cosas mismas y no al color que a ellas pueda dar nuestra sensibilidad; queda, sin embargo, un segundo inconveniente desde la perspectiva de una crítica del conocimiento que es infranqueable. En efecto, podría ser que la cosa llegue en toda su pureza a nosotros, pero no olvidemos que a nuestra sensibilidad llega una impresión que se traduce en representación, no la cosa

misma. Es decir, que el sujeto que conoce toma una imagen sensible del objeto, no el objeto mismo, que se mantiene en su realidad exterior. Hay así, dice Plotino, un abismo entre lo que es y lo representado, que no se puede llenar cognoscitivamente y de esta manera poca garantía podemos tener de la verdad de nuestras representaciones exteriores, ya que por sí mismas no se fundamentan, hay una fisura, una mediatez entre imagen y objeto conocido, luego aquí no hay evidencia tampoco[5].

O sea, hasta ahora, dada la tesis de la Inteligencia como la entiende Plotino, el conocimiento en sentido absoluto, se han rechazado otros dos criterios que se quedan a medio camino. Una tesis racionalista, basada en la demostración, ya que ésta necesita de la evidencia como fundamento y otra que toma como criterio último del conocimiento la sensación, ya que tampoco este conocimiento es evidente y se aclara que éste conocimiento no es último y evidente, porque, en el fondo, no es inmediato. Sigamos, pues, buscando la inmediatez gnoseológica, ya que es ella la que justifica en Plotino al verdadero conocimiento.

Bien, veamos otras dificultades. La Inteligencia conoce y al conocer tiene ciertos contenidos que son los inteligibles. Ahora, si estos contenidos le vienen de afuera, surge un primer inconveniente. Si los conoce es porque en alguna oportunidad los encontró y si no se topa nunca con ellos, jamás conocerá, pero si se topó es que en una determinada oportunidad los aprehendió. Siendo así no siempre fue inteligencia, tesis que no se acuerda con lo dicho al comienzo sobre la Inteligencia en sentido absoluto.

Pero si Inteligencia e inteligibles están unidos, se debe decir de qué manera lo están. Si se contesta que como improntas (*týpoi*) aparecen de inmediato dos dificultades: a) cómo se lleva a cabo la operación cognoscitiva que permite la existencia de tales improntas y b) cómo son interiormente tales improntas. En ambos casos, el acto de impresionar y la forma de la impresión estarán regidos desde afuera, luego se trata de un caso equivalente al de la sensación y tendremos, por consiguiente, presta la misma crítica anterior. Es decir, que una cosa es la impronta, otra el objeto ocasión de la impresión y otra el resultado de la impresión; que la forma resultante estará en la impronta y que el objeto que permite la impresión tendrá también su forma; que lo significado aspirará a expresar gracias a la impronta lo impreso en ella por el objeto, pero que nada existe que pueda justificar que la impresión corresponde al objeto. En una palabra, el contenido del conocimiento entendido como una impronta tampoco se justifica, porque no se

autojustifica, porque es un conocimiento mediato. En esta gnoseología de lo incorpóreo, aunque fundamentada en la experiencia corpórea, habría también otros elementos que aclarar: 1° qué diferencia hay entre el conocimiento de la Inteligencia y el de la sensación; 2° de dónde vendría a este tipo de conocimiento la convicción de que ha aprehendido realmente y no falsamente y 3° cómo saber, además de la anterior dificultad que tiene que ver con el juicio cognoscitivamente verdadero, qué justifica sus juicios sobre la realidad, la conducta ética y la belleza, porque estos valores por los que puede dictaminar estarán fuera de ella[6].

Eliminados estos elementos negativos, ingresa Plotino en la investigación positiva. Estos contenidos de la Inteligencia de que hablamos ¿Son ellos sin sensibilidad, sin vida y sin capacidad para entender o entienden? Primera respuesta, afirmativa: entienden (es decir, que tendrán también vida y sensibilidad, por lo dicho en III, 8, 8). Entonces, si lo entendido es al mismo tiempo inteligente, resultará que en los contenidos de la Inteligencia coincidirán ambos aspectos y también estará ahí la verdad, al ser lo mismo lo entendido y lo que entiende, ya que aquí, sí, hay inmediatez; pero, al mismo tiempo, al entender los inteligibles también estará aquí presente la Inteligencia. Siendo así deberemos buscar por esta vía cómo sea la verdad en ésta, si se adecua o no al modelo de verdad que ya tenemos. Y de este modo deberemos investigar si sus contenidos inteligibles son una misma cosa con ella o si es una dualidad o cualquier otra posibilidad.

Pero se podría dar el caso contrario, que los contenidos de la Inteligencia ni entiendan ni tengan vida. Entonces ¿Qué seres serían? No ciertamente *nomina,* porque éstos se refieren a los seres y no son realidades. Además, si los términos se consideran separados, en dónde se encontrará cada uno y cómo los encontrará la Inteligencia cuando juzga, dado que ella propiamente no se mueve[7].

Bien, habíamos dicho antes, los inteligibles están en la Inteligencia, pero ¿Bajo qué forma e impresión? ¿Serán acaso como bellas imágenes esculpidas o pintadas en ella? No, así tornaríamos a la sensación, deberíamos explicar que ésta sea la justicia y aquella otra una imagen diferente, etc. Y lo más importante, como ya se dijo antes, si la imagen viene de afuera, la verdad, que es inmediatez, no estará en la Inteligencia. La verdad, en este caso, residirá en el objeto exterior, aquí, en la Inteligencia existirá sólo su simulacro, luego no la verdad. Ahora, la Inteligencia sabiendo esto que se explica, será consciente de que en ella no está la verdad, sino la falsedad y si lo ignora y, pese a ser falsa, cree que tiene la verdad,

se engañará dos veces. Y esta reflexión trae a la mente de Plotino un explícito concepto gnoseológico y de gran utilidad. Lo que sucede aquí, según la anterior exposición, es análogo a lo que pasa con la sensación. En ésta no está la verdad, porque no hay un conocimiento inmediato, por eso la sensación no es conocimiento verdadero, sino opinión, porque aquí no se recibe la cosa misma, sino su representación y este conocimiento, cae de suyo, es mediato, no se sostiene con seguridad[8].

Pues bien, concluye Plotino, si en la Inteligencia no hay verdad, tal Inteligencia no será Inteligencia verdadera y entonces, según las premisas del comienzo, tampoco será realmente Inteligencia, porque, a la postre, Inteligencia coincide con conocimiento verdadero o conocimiento a secas, porque el conocimiento para serlo realmente, debe ser verdadero, o sea, coincide con la verdad, cuyo criterio firme es la inmediatez del que conoce y de lo conocido.

En este capítulo eminentemente técnico, en relación con la teoría del conocimiento de Plotino y que examina y critica otras teorías gnoseológicas contemporáneas, no parece haber lugar para una referencia directa a nuestros gnósticos. Sin embargo, alguna alusión parece deslizarse con el comentario a los inteligibles como imágenes trabajadas en la Inteligencia y la insistencia de Plotino en su rechazo[8b].

2. "Ciertamente no es necesario que busquemos los inteligibles fuera, ni afirmemos que hay en la Inteligencia improntas de los seres, ni que, privándola de la verdad, establezcamos la ignorancia e inexistencia de los inteligibles e incluso, que destruyamos a la misma Inteligencia. Pero si verdaderamente es necesario introducir tanto un conocimiento como una verdad y velar por los seres, y un conocimiento de qué es cada ser, pero no del modo cómo es cada uno, puesto que alcanzamos una imagen y huella de ella (= la Inteligencia), pero no la tenemos a ella misma, ni estamos unidos ni combinados con ellos, hay que atribuir todas estas cosas a la verdadera Inteligencia. En efecto, siendo así no sólo sabría, sino que sabría verdaderamente, es decir, no podría olvidar ni andar dando vueltas[a] buscando y la verdad estará en ella, será morada[b] para los seres, vivirá y pensará[c]. En verdad, es necesario que todo esto exista respecto de la naturaleza más feliz; o si no ¿Adónde estará su honorabilidad y venerabilidad? [d] Ciertamente, sien-

[a] = *ἂν περιέλθοι*. Ver antes V, 5, 1, 45, *ὂν περιθέων*.

[b] = *ἕδρα ἔσται*, (*subiectum*) advierte ahora Cilento.

[c] = "... *ζήσεται καὶ νοήσει*" igualmente sujeto la Inteligencia. Así Bouillet, Bréhier, Cilento[1]. Ahora, no comprendemos, sinceramente, por qué Cilento cambia, cf. *Paideia*, pp. 198-199, siguiendo a Beutler-Theiler III b, p. 403, el sujeto por *τὰ ὄντα*. Además, tan genérico como el *τὰ πάντα* de la l. 9, nos parece el *ἃ ... πάντα* de la l. 12.

[d] Cf. Arist., *Met.* 1074 b 17, antes III, 8, 9, 16.

do así, de otra parte, no necesita de demostración ni de prueba, porque es así (en efecto ella misma es así y evidente para sí misma) y si hay algo anterior a ella, es porque es a partir de Esto, igualmente, si hay algo tras Aquello, es porque es ella misma (y ella tiene más prueba que nadie sobre esto) porque también es así allí y realmente[e]. Dado también que la verdad real no se acuerda con otra cosa, sino consigo misma, y que nada hay junto a ella, sino que lo que dice también es y, lo que es, eso también dice ¿Quién, en tal caso, la podría refutar? Asimismo ¿De dónde podría traer la refutación? Porque la refutación que se muestre a lo anteriormente dicho, aunque tú (la) ofrezcas[f] como diferente, se remite a lo dicho[g] y es uno (con ello); porque tú no podrías encontrar otra cosa más verdadera que la verdad".

Brevemente, continúa Plotino aquí exponiendo su anterior tesis. Pero primeramente, da un pequeño resumen de lo anteriormente dicho. De acuerdo a lo refutado, dice el maestro, no es lícito afirmar:

a) que los inteligibles estén fuera de la Inteligencia;

b) de este modo, tampoco que los tales sean improntas de los seres exteriores;

c) y, de acuerdo con ambos, que la verdad no sea posible en la Inteligencia.

Asimismo, entonces, dejemos de lado las doctrinas que encontrándose de acuerdo con algunos de los anteriores principios, consideran:

d) que los contenidos de la Inteligencia sean algo incognoscible, de lo que, por lo tanto, nada se puede afirmar o negar (escépticos);

e) que los contenidos de la Inteligencia sean meros *flatus vocis* (estoicos);

f) finalmente, que la Inteligencia sea algo así como un epifenómeno originado en los sentidos, con lo que, realmente, está de más (epicúreos)[9].

Ahora bien, según todo lo que se viene demostrando y repitiendo a lo largo del curso –de los dos anteriores tratados–, resulta que este nuestro universo existe, gracias al mundo inteligible y que aquí, si no realmente, al menos como una imagen o una aspiración,

[e] Orientaban ya H.-Sch.[1], *ὅτι (quater) reguntur ab οὐδ ἀποδείξεως δεῖ οὐδὲ πίστεως.*

[f] = *κἂν κομίσῃ*, 2a. pers. subj. aor. med. Ver Cilento, *Paideia*, p. 200. Antes, Beutler-Theiler, III b, p. 404.

[g] = *εἰς τὸν ἐξ ἀρχῆς εἰπόντα*. Cilento, *Paideia*, p. 200, traduce ahora, "*. . . si riduce a una petizione di principio e le si identifica*", siguiendo a Beutler-Theiler, III b, p. 404, que sugieren: "*ἐξ ἀρχῆς* debe recordarse que es la locución aristotélica para la *petitio principii* (*An. prior.* 64 b 28 ss.)".

hay conocimiento y verdades y seres y sabemos que cada uno es, que existe, aunque no sabemos realmente cómo, porque las esencias son del mundo inteligible y aquí, lo repetimos, sólo hay imágenes y huellas y no los mismos inteligibles; luego se seguirá, con plena necesidad, que todas estas realidades se sustentarán y estarán existiendo en la imagen, porque residen en el modelo, porque la experiencia de los reflejos nos conduce, necesariamente, a los arquetipos. Siendo así, allí, en lo inteligible, hemos de justificar a estos seres, pero, razonablemente, no se nos mostrarán como aquí, sino verdadera y realmente, inteligiblemente. De este modo la Inteligencia sabrá, pero como se debe saber, absolutamente, con caracteres, que para hablar resumidamente, remite aquí el maestro neoplatónico a sólo dos notas, la de la constancia y permanencia, que había dado en el anterior capítulo como características de la Inteligencia considerada en su verdad, o sea, siempre presente a sí misma y en sí misma. Será también la verdad, la inmediatez misma, en ella residirán las realidades, de las que aquí están las copias y ella vivirá tanto como conocerá (III, 8, 8). Todo esto, pues, deberá estar en la Inteligencia y en forma excelsa y así la podremos reconocer como verdaderamente feliz y digna de todo respeto, de acuerdo con su propio ser.

Llegado aquí y reconocido este conjunto de verdades, Plotino torna a un punto sobre el que no había tratado explícitamente. Había dicho (V, 5, 1, 6 ss.) que el razonamiento no pone en duda su eficacia operativa. Incluso cree, es decir, actúa como poseyendo la evidencia, aunque de hecho se sirve de principios evidentes y los necesita. Se refutaba, a renglón seguido, las falsas evidencias que facilita el conocimiento sensible, aunque ahora consolidada la verdad inteligible, se afirma que ella es la evidencia misma, inmediatez del conocedor y lo conocido, qué no necesita, por consiguiente, de recursos lógicos, que son inferiores, para mantenerse; todo lo contrario, la eficacia del discurso y su relativa verdad, se nutre de sus principios[10]. Y se hace claro que la misma autojustificación o evidencia de la Inteligencia como conocimiento verdadero, se fundamenta en su propia naturaleza, porque es como es, necesariamente segunda y así, la realidad inteligible. En ella, además, la coincidencia es total y tan plena que lo mismo que dijera no sería otra cosa, sino ella misma. A tal ser, sin resquicios y total ¿Quién lo puede negar? En efecto, decir que no es sería negarlo con su misma palabra, que es él o, también, puesto que es la verdad, negarle sería autocontradictorio, porque esto otro sería más verdadero que ella, o sea, ella misma, ya que la noción de verdad es insuperable.

Ya, sí, podemos hablar sobre el nexo que une a estos dos capítulos con la finalidad de este curso. Concluida la lección de crítica gnoseológica, o sea, limpio el camino de doctrinas que atenten contra la posibilidad del conocimiento, Plotino vuelve a ascender desde la imagen al modelo, desde el mundo sensible al inteligible, pero ahora habiéndolo tomado en tanto en él está presente el conocimiento; luego, lo mismo que de la contemplación/producción y que de la obra bella se asciende al arquetipo que es realmente contemplación, ser y belleza, de las actividades lógicas y del conocimiento sensible que ofrecen débiles rayos de verdad, se vislumbra la realidad que los sostiene, el conocimiento en sí, la verdad, otra cara de la Inteligencia. Por cualquier costado que se lo mire el universo sensible se está delatando como expresión inteligible. Aquí está, pues, con toda claridad, contestada la pregunta de la nueva vía de acceso a la Inteligencia, el camino gnoseológico, según se anunciaba al final de V, 8, 13.

Independientemente de este motivo central, debemos tener también en cuenta para nuestra discusión final, el vocabulario usado en torno a las palabras γνῶσις y ἀγνωσία[11].

3. "En verdad, esta naturaleza para nosotros una, es Inteligencia, en cuanto a todo lo que es, es la verdad[a]; y si es tal, es un gran dios; pero aún más, no es un dios, sino que ella reclama con justicia serlo totalmente. Esta naturaleza es dios, pero asimismo dios segundo[b] que se manifiesta antes de que se vea a Aquel[c]; Este[d], sin embargo, preside y está establecido sobre él como en un bello borcegui[e], que se encuentra suspendido de El. En efecto, resultaba necesario que Aquel en tanto que marcha no se encuentre caminando sobre algo inanimado[f], pero tampoco inmediatamente sobre el Alma, sino que El posea una extraordinaria belleza[g] a la que envía delante de Sí, al modo como en los cortejos, delante de un gran rey va, primero lo menos

[a] = Μία τοίνυν φύσις αὕτη ἡμῖν, νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια. Difieren los intérpretes al traducir. Bouillet III, p. 74: *"Ainsi l'Intelligence, avec les essences et la vérité, ne constitue pour nous qu'une seule et même nature"*; Bréhier, V, p. 94: *"Voilà une nature unique qui est la totalité des êtres"*; Cilento III, p. 62: *"–Pertanto, questa natura e per noi unitaria –e Spirito– e abraccia la realtà universale –e la verità"*, ahora, *Paideia*, p. 202, introduce sólo reformas de puntuación y literarias; Mackenna, p. 405: *"Thus we have here one identical Principle, the Intellect, which is the universe of authentic beings, the Truth"*; Harder, III a, p. 77: *"So stellt sich dies uns heraus als eine einheitliche Wesenheit, alles Seiende"*.

[b] = θεὸς δεύτερος.

[c] = ἐκεῖνον.

[d] = ὁ.

[e] = ἐπὶ καλῆς οὕτως οἷον κρηπῖδος.

[f] = ἐπ' ἀψύχου τινὸς.

[g] = κάλλος ἀμήχανον, cf. V, 8, 8, 21.

importante, sin interrupción algo superior y lo que es bastante venerable[h] entre ellos, en seguida lo que está en torno al rey que tiene una conformación mucho más regia, después, lo mismo en rango, las dignidades[i]; pero, de improviso, entre todo esto aparece él en persona, el gran rey, y cuantos no se han ido antes habiéndose contentado con lo que se ha visto antes del rey, formulan deseos y se prosternan. Ahora bien, en esa oportunidad[j] el rey es uno y los que van delante de él son otros; pero allí el rey que no gobierna a extraños[k], sino que tiene el más justo gobierno y por naturaleza, y el reino verdadero, puesto que es rey de la verdad, y que es señor por naturaleza de su progenie nacida de un golpe también divina multitud[l], podría ser llamado muy justamente "rey del rey y de los reyes" y "padre de los dioses"[m], ya que también Zeus habiendo conservado la contemplación de su padre, no la ha imitado, sino que, por decir, ha imitado la actualidad del Prepadre en la realidad del ser[n]".

Y con este tercer capítulo pone Plotino el colofón de oro a su largo intermedio gnoseológico. Desde el conocimiento hipotético y probable, intrínsecamente dual, y la verdad verosímil de los seres del universo, es posible, como imágenes que son, remontar a la Inteligencia, conocimiento en sí, unidad de lo inteligible y de lo inteligente, y a la verdad, expresión de la inmediatez cognoscitiva que impera en lo que realmente es. Una naturaleza o modo de ser de semejantes características, que otorga el conocimiento, la verdad y el ser en las condiciones universales vigentes, no será una cualquiera realidad, ni mucho menos, cae de suyo, una mera noción lógica[12], sino una realidad más potente que todas éstas a las que da su consistencia y ni siquiera uno de los dioses, que en tanto manifiestan más claramente lo inteligible pueden ser sensibles y en tanto expresan los aspectos intelectuales, ideas, sino el dios pleno que mantiene en sus puestos a dioses, hombres y seres en general.

Pero no nos confundamos. Con toda una tradición de la piedad griega, enteramente actuante en Plotino, que ha permitido que en su línea metafísica convivan sin entrar en conflicto doctrinas religiosas

[h] = *τὰ σεμνότερα.*

[i] = *τὰ ...τίμια.*

[j] = *ἐκεῖ*, en el sentido general, no técnico, como inmediatamente después.

[k] = *ἀλλοτρίων.*

[l] = *κύριος τοῦ αὐτοῦ ἀθρόου γεννήματος καὶ θείου συντάγματος.*

[m] Cf. Homero, *Ilíada* I, 544.

[n] . . . ya que también/ser. *Alii aliter*, ver Bouillet III, p. 75; Bréhier V, p. 95; Cilento III, p. 63, *Paideia*, p. 202 subraya la misma traducción; Mackenna, p. 406; Harder, p. 79; Ficino, en Creuzer, p. 339. Los autores responsables de la edición crítica colaboran sólo advirtiendo *πατρός*, *genitivus subiectiuus*, cf. *Pl. Op.*, II, p. 343.

y cosmológicas, en suma, una ontología que reconoce sobre ella la persistencia incontaminable de lo Absoluto, Plotino nos dice que esta Inteligencia, "totalmente dios", no es Dios primero, sino segundo[13]. Y viene para ilustrar la relación y dependencia de este segundo dios (= Inteligencia) del Primero (= lo Uno) una extraña comparación. La Inteligencia lleva sobre sí a lo Uno, como un bello calzado de marcha lleva a su dueño[14]. Y sigue clara la explicación. Así lo Uno se apoya sobre la Inteligencia, aunque ésta dependa de El, como la sandalia para caminar se ata a la pierna de quien la lleva. Pero hay más, lo Uno para estar presente necesitaba de un fundamento dotado de vida, la Inteligencia, vida por excelencia, no el Alma que es posterior. Este apoyo es, pues, la Inteligencia, la Belleza que le precede inmediatamente. Y sigue Plotino ilustrando no todo lo dicho anteriormente, que tiene que ver con la manifestación inteligible de lo Uno y al par con la dependencia de lo que se manifiesta, sino con el motivo de la precedencia en la visión de la Inteligencia, que es comparado al fasto de objetos y de personajes que van delante y en torno de un gran rey[15]. El séquito precede en los cortejos al rey y es muestra de su potencia real. Tan gran personaje debe ser, y es de hecho, anunciado por toda una serie de objetos y personajes que van mostrando a través de segundos el carácter de su realeza. El rey, diferente de todos, aparece imprevistamente, no como una consecuencia de la visión de dignatarios e imágenes. sino por sí mismo, pues ellos en tanto acompañantes no le obligan a la aparición. Todo va en torno, porque él lo quiere, pero no porque esté el cortejo aparecerá el rey[16]. Este carácter omnipotente del rey tiene su importancia. En efecto, tan súbita como la aparición de la persona real, es la de lo Uno y se debe ser fiel a las sucesivas contemplaciones y entregarse confiadamente, para que lo Uno aparezca en su claridad propia. Por eso, son pocos los que alcanzan esa visión suprema y son muchos los que se contentan y se confunden con la sola visión de lo inferior, como si hubieran alcanzado lo más alto. Y facilitada esta brillante imagen del cortejo real, probablemente familiar a sus oyentes[17], Plotino, como es habitual en él, la corrige, para que nadie olvide que se trata de una analogía. En el ejemplo concreto y vivo de la procesión regia, uno es el rey, otros sus acompañantes e insignias, con la natural distinción de los individuos humanos y de los seres sensibles. Más, los reyes terrenos tienen un reino con gobiernos relativamente justos, imperios relativamente verdaderos y súbditos diferentes y efímeros y ello por ser hijo de otro rey, por adopción o por algún golpe de la fortuna, o sea, no por su propia naturaleza de hombre. El Rey

del mundo inteligible es totalmente diferente, reina, por su propio modo de ser, sobre seres que de El provienen, no distintos como individuos, con gobierno justo, puesto que allí reside la Justicia que también de El viene, su reino es la Verdad y es señor de una estirpe aparecida totalmente desde El, siendo así una, pero también múltiple, por eso, porque es rey de lo uno-múltiple, merece ser llamado "Rey del rey y de los reyes", pues a su vez la Inteligencia es segundo rey, rey del Alma y, por lo mismo, padre de las ideas o dioses inteligibles, porque, igualmente, Zeus, como Alma y universo, contemplando también como su padre (Cronos = Inteligencia) no es imagen de la contemplación, sino que es imagen de la misma Inteligencia que llega a ser tal cuando, como potencia inteligible tornando a lo Uno (Urano = Prepadre) capta en sí misma la forma de lo Uno que trasciende al acto mismo de la Inteligencia[18]

En relación con los gnósticos podemos decir:

1) Remate de la exposición del segundo camino de acceso a la Inteligencia prometido al finalizar *Enn.* V, 5 (31).
2) El uso del epíteto *προπατήρ* para lo Uno[19]

4. "Ha quedado dicho, entonces, que se necesita llevar a cabo el ascenso a lo Uno y verdaderamente Uno, pero que no es uno como las demás cosas, las que siendo múltiples son unidad por participación en lo Uno (se necesita, empero, captar lo Uno que no es por participación y no lo que no es más Uno que múltiple), asimismo que el cosmos inteligible y la Inteligencia es más uno que las demás cosas y que nada hay más próximo al Uno que él y que, es cierto, tampoco es puramente lo Uno[a]. Pero deseamos ahora examinar, siempre que ello sea posible, que es lo Uno pura y realmente y no relativamente. En verdad en este punto[b] es preciso lanzarse en lo Uno[c] y no ya ponerse junto a El, sino quedarse firme por entero como teniendo miedo de alejarse[d] lo mínimo y deslizarse en una dualidad. Caso contrario, tú habrías poseído dos, en los que no está lo Uno, porque ambos son

a V, 8, 4, 1-6
Ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν ἀναγωγὴν ποιήσασθαι εἰς ἓν καὶ ἀληθῶς ἕν, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ τὰ ἄλλα ἕν, ἃ πολλὰ ὄντα μετοχῇ ἑνός ἕν... καὶ ὅτι ὁ μὲν νοητὸς κόσμος καὶ ὁ νοῦς μᾶλλον ἓν τῶν ἄλλων, καὶ οὐδὲν ἐγγυτέρω αὐτοῦ τοῦ ἑνός οὐ μὴν τὸ καθαρῶς ἕν, εἴρηται.

III, 8, 10 11
Διὸ καὶ ἡ ἀναγωγὴ πανταχοῦ ἐφ' ἕν, 10, 20; *ἕως τις ἐπὶ τὸ ἁπλῶς ἓν ἔλθῃ*, 10, 22; *ἃ (νοῦς... κόρος) πλησίον μὲν ἐστι τοῦ ἀνενδεοῦς*, 11, 42, etc. Ver R. Harder, "Eine neue Schrift", p. 4.

b = *ἐνταῦθα*, ver también l. 37.

c = *ᾆξαι πρὸς ἕν*. Ver V, 3, 17, 7: *ἀΐξασαν πρὸς αὐτὸ*, así Cilento, *Paideia*, p. 73.

d = *ἀποστατῆσαι*.

posteriores. En efecto El (= lo Uno) no quiere[e] contarse con otro, bien sea uno o muchos, ni en absoluto contarse; porque El mismo es medida y no lo que se mide[f] y tampoco es igual a los demás, para estar junto a ellos; de lo contrario habrá algo común en El y en los que se cuentan con El y esto será anterior a El, pero El nada necesita. En efecto, tampoco el 'número esencial'[g] tiene que ver con El y menos el número posterior a éste, el de la cantidad[h]: esencial es el número que proporciona ininterrumpidamente[i] el ser, pero cuantitativo[j] es el que facilita la cantidad entre las demás cosas[k] o el que facilita algo[l], aunque no esté entre ellas, siempre que eso se considere como un número. Por consiguiente también la naturaleza que hay en las cosas que tienen el número cuantitativo se dirige a la unidad, principio de ellas, en tanto que imita a aquélla (= la naturaleza) que estando en los números anteriores orientada hacia lo realmente Uno, no consumiéndolo ni fragmentándolo, tiene la realidad, pero habiendo llegado a ser la dualidad existe una mónada que es anterior a la dualidad, por más que esta mónada en la dualidad no es una u otra (de sus unidades), ni esta otra (= la dualidad) pues ¿Por qué será una con preferencia a la otra? [m] Si, por lo tanto, no es ninguna de ellas, entonces[n] aquella otra, permaneciendo también parece no permanecer[o]. Luego ¿Cómo son diferentes aquéllas? y ¿Cómo la dualidad es unidad? si asimismo es el mismo uno el que está comprendido en una y otra. En rigor se debe decir que participan de la primera, pero que son diferentes de aquélla de que participan, y también que la dualidad, en cuanto unidad, participa, pero no del mismo modo; porque tampoco un ejército y una casa son una unidad de la misma manera. Y ésta, dejando de lado la continuidad, no es una según su aparente existencia ni menos es una gracias a la cantidad ¿Entonces, qué, las unidades que están en la péntada y en la década están en modo diferente, pero la unidad que hay en la péntada

[e] = *οὐ ...θέλει.*

[f] = *μέτρον ...οὐ μετρούμενον.*

[g] = ὁ οὐσιώδης ἀριθμὸς.

[h] = ὁ τοῦ ποσοῦ.

[i] = ἀεὶ παρέχων.

[j] = τοῦ δὲ ποσοῦ, *subauditus* ὁ ἀριθμός, sigo a Cilento, *Paideia*, p. 205.

[k] = μετ' ἄλλων, sugieren H.-Sch., *Pl. Op.* II, p. 344, *obiecta potius quam numeri.*

[l] = ἤ ὅ τι, orientan los editores críticos, ὅ (*articulus*, cf. III, 3, 65), τι (*vel aduerbium vel obiectum ad παρέχων*). Ver diferente H.-Sch.[3].

[m] Por consiguiente también la naturaleza/con preferencia a otra? Fragmento de complicada estructura sintáctica. Hemos tratado de ser totalmente fieles al texto, nos han orientado las dos mejores versiones del trozo, Mackenna, p. 406-407 (H.-Sch. II, p. 344, aconsejan esta versión con un *optime vertit Mackenna*, refiriéndose a las ls. 20/23) y Cilento, *Paideia*, p. 207, mejorando su anterior traducción. El corto párrafo de *Theol.* IV, 184, no ayuda. Se apartan Bouillet III, pp. 76-77; Bréhier, V, pp. 95-96; Harder III a, p. 81.

[n] Sugieren los editores críticos (*incipit apodosis*).

[o] H.-Sch. *οὐ μένει* = *non manere videtur.* Ver H.-Sch.[3] que eliminan la coma *post ἐκείνη.*

respecto de la que hay en la década son lo mismo? Pues bien, de querer comparar cualquier cosa con todas, nave pequeña con grande, ciudad con ciudad, ejército con ejército, también aquí es la misma la unidad; si, no obstante, no es allí[p], tampoco aquí. En realidad, si hay algunos problemas en torno a esto, posteriormente se tratará[q]".

Se habían concluido los tres primeros capítulos de *Enn.* V, 5 (32), que nos encontramos comentando, dando así cuenta de la pregunta dejada en suspenso al finalizar V, 8, 13 (31) y ratificando, igualmente, la firme seguridad de que entre los tratados números 31 y 32 del orden cronológico porfiriano, no existió originalmente ninguna separación ni distancia; pero ahora, para mayor utilidad de la reconstrucción literaria de nuestro escrito, tenemos otro elemento esencial, avizorado y desarrollado ya, como se dijo[19a], por R. Harder hace varios lustros.

Obsérvese bien el extraño comienzo de este capítulo y la consecuencia de todo el primer párrafo. "Ha quedado dicho", "está dicho" (*εἴρηται*), 1° que hay que ascender a lo Uno, pero a lo Uno verdadero; 2° o sea, el Uno que no tiene una unidad participada, sino que es fuente de la unidad que hay en las cosas múltiples (subraya el contenido del paréntesis: Uno imparticipado y Uno que no debe confundirse con la unidad de las cosas múltiples) y 3° que la Inteligencia posee una unidad más apretada que las demás cosas, que ella está más vecina a lo Uno que ningún otro ser, aunque pese a tener tanta unidad, tampoco es lo Uno.

Ahora bien, a qué exposición previa corresponde la recapitulación abierta por el "ha quedado dicho". Podría tratarse de una doctrina extraña a refutar, pero el renglón que sigue al resumen no da pie para esta interpretación. Dice Plotino: "pero deseamos ahora examinar, siempre . . .", es decir, el maestro no se dispone a contradecir, sino a ampliar, por eso el "pero nosotros decimos", que correspondería a la atmósfera de una discusión, ha dejado su puesto a la frase primeramente transcripta[20]. Entonces la tarea que en este punto urge es la de la búsqueda de la exposición anterior del mismo Plotino a la que corresponda esta síntesis. Salta a la vista de que no es éste el contenido de los tres capítulos inmediatamente anteriores, cuyo significado conocemos, que hablan, sí, al final de la aparición de lo Uno bajo la imagen del gran rey, pero nada más. Sabemos también que el fin y la sustancia de esos capítulos es otro ¿Dónde, pues, se encuentra el desarrollo teórico de lo aquí resu-

[p] = ἐκεῖ, *in nauibus urbibus exercitibus*, sugieren H.-Sch., *Pl. Op.*, II, p. 346.

[q] = ὕστερον, cf. VI, 6, 5.

mido? Basta echar una ojeada a los textos griegos puestos en paralelo en la nota primera del aparato crítico filológico de este capítulo, para verlo con claridad. Sí, a lo largo de los capítulos 10 y 11 del tratado "Sobre la contemplación" se inició este tema que se dejó trunco, nada más que apareció delineada otra de las posibles vertientes por las que se podía ascender a la Inteligencia desde el mundo sensible, la belleza, a la que se dedicará todo un tratado, V, 8, (31), que se intercala entre aquella introducción sucinta y el desarrollo que ahora seguirá. Y, en realidad, no podía ser de otra manera, pues no era todavía el momento de abordar la Primera Hipóstasis. Había mejor, que agotar antes otras dos posibilidades, la de la belleza y la del conocimiento humano y ver todavía a lo Uno reflejado en sus efectos, en lo inferior inmediato, el mundo inteligible, que abordarlo directamente, para apuntalar así de tal modo la doctrina hipostática, que no quedara ningún reducto ideológico interior a la propia doctrina que permitiera un frente de defensa en donde guarecerse a los adversarios de turno, nuestros gnósticos.

Recuérdese, entonces, brevemente, que en los dos últimos capítulos de *Enn.* III, 8 se decían estas cosas que nos interesan. 1°) En el cap. 10 se había comenzado a hablar de lo Uno como *Dýnamis* de todos los seres, se habían facilitado dos imágenes ilustradoras del dinamismo de la procesión y del carácter peculiar de las hipóstasis: la imagen de la fuente y la imagen de la vida de una planta y se había llegado a mostrar que lo no múltiple debe preceder a lo múltiple y que esto existe por aquello y, así, fundamentado en esta idea, hablaba Plotino de esa *aspiración o ascenso de todas las cosas hacia lo Uno* (punto primero de nuestro resumen), se exponía, seguidamente, en forma rápida, esta escala ontológica de simplificación, hasta llegar a lo simplemente Uno, que no reconoce nada detrás de El, que es Principio (aquí punto 2° y final de 1°). Siguen, a continuación, consideraciones sobre lo Uno, se cierra este capítulo y se abre el siguiente, el 11, con la relación Uno/Inteligencia, presentando a ésta como una visión, o sea, *dualidad en la unidad* y tras nuevas reflexiones sobre lo Uno/Bueno, se torna siempre a la Inteligencia, para señalar, primero, el tema estético que constituirá el contenido del siguiente tratado y para subrayar después, ya al final de esta *Enéada*, que la Inteligencia (también saciedad) es *lo más pleno y vecino a lo Uno* y lo más potente después de El (aquí punto 3°). Con lo expuesto creemos que es ocioso todo comentario en cuanto a la solidez de este eslabón de enganche del "gran tratado", que aparece tan próximo al poco antes explicado.

Y bien ¿Cuál es el contenido de este Cap. IV? Ya lo anunciábamos. Plotino quiere reanudar su examen de lo Uno y no ya a través de lo que viene tras El, como hizo hasta ahora, sino en sí mismo. Por eso en este momento dice que hay que anegarse en lo Uno y no separarse de El, como lo hace la Inteligencia, que es dualidad, sino, por el contrario, desde ella confiarse y estar todo lo lejos posible de cuanto pueda hacer inclinar hacia el primer compuesto, el mundo inteligible, pues, si se da este caso, hablaremos no ya de lo Uno, sino de lo que es posterior[21].

Comienza así el maestro una exposición de alta calidad especulativa y de muy antigua prosapia helénica sobre lo Uno, considerándolo, como su nombre a primera vista lo parece indicar, desde una perspectiva aritmológica, en la que se entrecruzan meditaciones sobre los Primeros Principios, provenientes de la Antigua Academia, con teorías sobre los números que están también presentes allí, pero por influencia pitagórica[22].

Lo Uno, no cae en el orden del número, está más allá. Una corta argumentación a tal efecto alerta la atención de los oyentes. Lo Uno no puede someterse a cálculo ni medida, porque lo haría aparecer junto con los demás elementos que son calculados y medidos, pero El es medida absoluta, no sujeto medible ¿Dónde, pues, buscaríamos su medida?[23] No, todos los otros elementos serán medidos por El y la inversa es imposible. Ahora, sigue Plotino explicando, si, pese a todo, se lo considera como un elemento entre los otros, la dificultad del razonamiento estriba en que en tal caso habría un elemento común entre todos y, por ende, algo superior a todos ellos que los superaría y permitiría ser iguales (por un costado ya vemos asomarse amenazadora la falacia del *regressum ad infinitum,* ver también III, 8, 8), pero resulta absurdo que lo autosuficiente (III, 8, 11) necesite de otra cosa.

Entramos así en un tema que desarrollará ampliamente el maestro al finalizar este curso escolar, el sentido del número. Por sobre el número esencial y con más razón el de la cantidad, se encuentra lo Uno, que fundamentalmente ni numera ni es numerado[24].

Número esencial es el que existe inteligiblemente, que así da el ser, si se quiere, orden y medida, al universo, porque en el primero se incluye lo segundo; pero el número cuantitativo, imagen del anterior, es el que expresa la cantidad, en general, en los seres abstractos y concretos. De ahí también el orden ascendente de los números. En efecto, los seres que forman un conjunto están aislados o tienen una cantidad determinada que es reflejo del número superior que los unifica. Ahora bien, esta unidad numérica inteligi-

ble es así, porque ella, a su vez, alberga la forma de lo Uno, no a lo Uno que la trasciende. Veamos, entonces, una aplicación concreta de esta teoría en torno al número 2 (abstractamente, la dualidad). A él le precede la unidad doblemente: efectivamente 2 = 1 + 1, o sea, en su composición entran como elementos las unidades, sí, como materia o elementos numerados, pero también, la noción de dualidad que permite que las unidades formen un número determinado, es independiente de esas unidades, es la forma numérica o el número numerante. De este modo, el número determinante no se confunde con el determinado, éste es lo que el otro lo determina a ser; pero no hay confusión posible tampoco, entre el uno y todos los demás números, porque éste es unidad, pero autosuficiente, en él numerante y numerado son lo mismo, luego es diferente por naturaleza de toda la serie numérica, en cuyos restantes términos se distinguen ambos elementos.

Plotino quiere aclarar con ejemplos, pero que difieren, o sea, no porque numéricamente sean uno, los principios que les hacen ser casa y ejército son intercambiables. Y refiriéndose a la casa, insiste Plotino, que dejando de lado el que sea una cantidad extensa, no es realmente por el hecho de existir ni por ser una cuantitativamente, sino, aunque aquí no se dice, porque es la concreción de la idea de un arquitecto. He aquí su verdadera realidad y unidad, ser copia de un modelo[25].

De este modo es posible aclarar la pregunta subsiguiente de matiz polémico (¿Entonces qué . . .?) y de formulación autocontradictoria ¿Diremos tanto que las unidades que conforman los números 5 y 10 están organizadas de diferente manera, puesto que no se confunden uno con otro, y que, no obstante, la unidad (= número numerante) que hay en ellos es la misma? Franca contradicción y presencia clara en el número cuantitativo del esencial.

Así, pues, en cosas de la misma especie, coincide la unidad (= esencia) y en las que no, no, y sigamos este mismo cartabón para aplicarlo a los números.

Un número 5 y un número 7 reflejarán dos unidades o principios esenciales diferentes, pero un número 5 y otro número 5, tendrán la misma unidad, serán esencialmente iguales.

El mismo Plotino es consciente del apresuramiento y complejidad de esta exposición, por ello, no pudiéndole dar ahora el tiempo debido, porque otra es su finalidad, remite su tratamiento para más adelante, cuando haya liquidado esta enojosa cuestión con los gnósticos. Lo hará, entonces, en cuanto tenga un respiro y la oportunidad, en realidad, no se hará esperar tanto. En efecto, las últimas

clases del curso, ya próximo a su fin, estarán dedicadas a poner en claro este tema. Es lo que recoge *Enn.* VI, 6, el tratado N°, 34, "Sobre los números", iniciado apenas concluida *Enn.* II, 9[25a].

Los elementos útiles para la finalidad de nuestra investigación, se ve claramente, tienen que ver con la integridad del "gran tratado".

5. "Pero debemos remontar[a] a aquel punto en el momento en que decíamos[b] que lo Primero permanece siendo él mismo, aun cuando a partir de El llegan a ser otras cosas[c]. El número, por consiguiente, llega a ser según éste (= el uno), porque entre los números está la unidad que permanece y la otra (unidad) que los produce[d]; pero en el que es anterior a los seres, lo Uno en este caso[e], permanece, con mucha más razón; sin embargo, en tanto que él permanece no produce otro y aunque los seres producen según El, El es suficiente, no obstante, para generar a los seres. Y como allí en los números había en todos una forma del primero (la mónada)[f], en primero y segundo lugar, porque también cada uno de los (números) que siguen no participa de la misma manera de ella (= la mónada), también así en nuestro caso, cada uno de los que vienen después del Primero tiene en sí, por decir, cierta forma de Aquél. Y allí la participación (en el uno) dio existencia a la cantidad, pero aquí la huella del Uno ha dado lugar a la esencia de los seres, en tanto que el ser es huella del Uno. Pero también en cuanto a este término de 'ser'[g] (el nombre que sirve para indicar la esencia), si alguno dijera que existe a partir del término 'uno'[h], quizás se podría encontrar con la verdad. Porque ciertamente, éste que se llama el ser[i] es el primero que, por decir, avanzando desde allí[j] un poco no ha querido[k] ya ir más adelante, sino que habiéndose vuelto ha quedado firme en su interior y ha llegado a

[a] = ἐπαναιτέον, ver V, 5, 4, 12-13.

[b] = λέγουσιν, H.-Sch. (*participium*), lo entendemos como atributo del sobreentendido ἡμῖν; cf. Cilento, *Paideia*, p. 208.

[c] *Enn.* V, 5, 5, 1-2	*Enn.* V, 5, 4, 12-13
ὅτι μένει τὸ πρῶτον τὸ αὐτό, κἂν ἐξ αὐτοῦ γίνηται ἕτηρα.	Οὐ γὰρ θέλει μετ' ἄλλου οὔτε ἑνὸς —οὔτε— ὁποσουοῦν συναριθμεῖσθαι οὐδ' ὅλως ἀριθμεῖσθαι.

[d] *Alii aliter*, ver Bouillet III, p. 77; Bréhier V, p. 96; Cilento III, p. 65; Mackenna, p. 407; Harder III a, p. 81; H.-Sch.[3], p. 402.

[e] = ἐνταῦθα ver *infra* l. 10 y 12.

[f] H.-Sch., *appositio ad* τοῦ πρώτου.

[g] = τὸ εἶναι.

[h] = ἀπὸ τοῦ ἕν.

[i] = τὸ ὄν.

[j] = ἐκεῖθεν, cf III, 8, 9, 26.

[k] = οὐκ ἠθέλησεν.

ser esencia y hogar[l] de todas las cosas; de modo que para cualquiera que se llegue a apoyar en el sonido en tanto que lo pronuncia, el término 'uno' se encarga también de mostrar que la palabra 'ser' deriva de la palabra 'uno' revelándolo en lo posible en tanto que se ha pronunciado[m]. De este modo, si, lo que ha llegado a ser, la esencia y el ser, tiene una imagen de El que fluye a partir de su potencia[n]; y ella (= el Alma) que ve y ha sido conmovida por el espectáculo imitando lo que ve ha emitido la voz 'lo que es', el 'ser', la 'esencia' y 'hogar'[o]. En verdad, estos sonidos quieren significar la realidad ya engendrada imitando al hablar[p] con su alumbramiento[q], en tanto que es posible para ellos (= los sonidos), la generación del ser".

Extiende ahora Plotino un nuevo paréntesis sobre lo dicho, en este caso la teoría sobre el número, y se remite, una vez más, a un punto que había comenzado a desarrollar. El lugar de referencia que anuda lo que se dirá a lo dicho. no está muy lejano, se trata de los renglones 12 y ss. del capítulo anterior que hablaban sobre lo Uno como no pudiendo aceptar por su propia naturaleza combinarse o entrar en la composición de los demás seres, consecuencia, por otra parte. de lo dicho poco antes, que había que aproximarse a lo Uno y quedarse allí, de lo contrario uno se deslizaría hacia la dualidad, en donde no está el uno. porque es posterior. Y aquí se vuelve a decir que debemos reanudar nuestra investigación desde lo

[l] = ἑστία, con H.-Sch., Cilento y Beutler-Theiler, que siguen a Vitringa y Müller. Los manuscritos conservan erróneamente ἐστιν. Confirma que la lección es mala la l. 25.

[m] De modo que/se ha pronunciado. Texto de difícil estructura sintáctica. H.-Sch. sugieren esta traducción para las ls. 20/21./ ὑφίσταται / φθεγξάμενον *subsistunt simul sonus* / ἕν *qui demonstrat originem ab uno et sonus* ὄν *qui significat id quod sonuit*, Pl. Op. II, p. 347; Bouillet III, p. 78: "*Celui qui enonce l' être, en appuyant sur ce mot, produit l'unité, en montrant que l'être, on, provient de l'unité, én, comme l'indique, autant qu'il est possible, ce mot ón, être*"; Bréhier V, p. 97: "*Si, en parlant, on insiste sur le son même des mots, celui qui dit l'Un (én) paraît indiquer ce qui dérive de lui, et designer l'être, (ón), autant qu'il est possible*"; Cilento: "*Tant' è: basta che uno , parlando, si apoggi sul suono ed ecco che il termine 'to én' si sobbarca a dimostrare che anche 'to on' deriva da 'to en', richiamandosene, come può, al suono stesso della parola*"; en *Paideia*, p. 75 se registran sólo las dificultades del fragmento. Mackenna, "*Pressing (with the rough breathing) on the word for Being (on) we have the word for One (hen), an indication that in our very form of speech we tell, as far as may be, that Being (the weaker) is that which proceeds from (the stronger)*; Harder, III a, p. 83: "*Zum Beispiel beim Laut: wenn der Sprechende ihm Nachdruck verleiht, entsteht das das Eine bezeichnende Wort, und das sprechendeorgane, soweit es kann, benennt dem Einen das das Sein bezeichnende Wort*".

[n] = μίμησιν ἔχοντα ἐκ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ῥυέντα.

[o] = "ὄν", "τὸ εἶναι", "οὐσίαν", "ἑστίαν". Cf. *Cratilo*, 401 c.

[p] = γεννηθέντος y φθεγγόμενον, sugieren H.-Sch., genitivos absolutos, ya que los mm., en gran parte, ponen punto antes y después, lo que acepta también Cilento, *Paideia*, p. 76, aunque su traducción, p. 209, no parece conservar el matiz correspondiente.

[q] = ὠδῖνι.

Uno en tanto permanece en sí y permite, de este modo que existan los demás seres. Y resultaba ilustrador lo que se había dicho genéricamente sobre el número, para entender que igualmente a la base de cuanto existe se encuentra lo Uno, como el uno en la serie numérica, pero, cómo éste, manteniéndose Uno y, por lo tanto, conservando esa trascendencia que distingue sin duda con mayor claridad y propiedad a lo Uno en relación con los seres que al uno en relación con la serie numérica.

Insistamos, pues, antes de proseguir, en lo que parece enseñar aquí Plotino. En la serie de los números se encuentran sus diferentes términos: 1, 2, 3 . . . A partir del 2 todas las cifras presentan esta composición: una materia formada de unidades y lo que unifica a esas unidades permitiendo que exista, propiamente, el número 2, 3, etc. O sea, en todos los números está presente esta doble composición y por ella el número 1, excepto en el 1, que se muestra unidad más perfecta y completa que las demás, ya que en él coinciden la materia y la forma, de esta manera, se levanta, por naturaleza propia, como un elemento singular en toda la serie numérica y por ese su carácter propio, presenta ciertos rasgos que le dan determinado grado de adecuación para expresar homónimamente al Primer Principio, lo Uno. Este, sin embargo, mostrará esas características en toda su propiedad y, analógicamente, estará allende de todo ser compuesto y residirá en el origen de todos ellos. En efecto, la primera dualidad, la Inteligencia, compuesta de forma y de materia inteligible, es la primera imagen de lo Uno, luego de él provienen sus elementos, tanto la materia inteligible como las ideas. Y aquí, en el ámbito de las hipóstasis a que ahora hemos tornado, lo que se hará primera y radicalmente presente a partir de lo Uno, será esa realidad total que procede inmediatamente de El, el ser, la esencia, pues estamos hablando de la imagen o huella de lo Uno.

E iniciado no más este punto, se alza Plotino con una doctrina ontológica del lenguaje (al menos para algunos términos privilegiados) que enlaza, como es habitual en él, su pensamiento con el de Platón, en este caso, la teoría etimológica que aparece en el *Cratilo*[26].

Una aclaración terminológica comienza esta reflexión sobre la etimología de la palabra "ser" (*eínai*). Esa es el nombre de la esencia (*ousía*), lo que explica que ambos términos se puedan intercambiar. Ahora bien, sigue diciendo el maestro, el que se apegue a la tradición que dice que "*eínai*" deriva de "*hen*", quizás no se equivoque tanto, porque, ante todo, el ser viene directamente de lo Uno y ha quedado junto a El, de este modo es la esencia y la morada de

cada uno de los seres y en el ser se encuentra la auténtica realidad de la que el universo es sombra, sencillamente, porque la segunda hipóstasis no se ha alejado de su fuente. Siendo así verdaderamente las cosas, deteniéndonos en la pronunciación misma de la palabra "uno" (*hen*) es posible descubrir que el sonido equivalente de la palabra "ser" (*on*) de allí deriva. Porque, en el fondo, el ser y la esencia, son una imagen de la Potencia superior, de aquella *Dýnamis tôn pánton* de que ya se hablaba en III, 8, 10, 1 ss. y el Alma, la por naturaleza espectadora del mundo inteligible, la profiere, la quiere mantener y asir en propiedad, produciendo una réplica de ella. Así este lenguaje fundamental: "lo que es", el "ser", la "esencia", "hogar", muestran débilmente, pero conservándolos, los contenidos de la visión del Alma, que conoce el vínculo generador entre la primera y la segunda hipóstasis.

Es decir, el alma henchida de la visión de lo verdadero da irremisiblemente por resultado una lengua verdadera. Palabras que son el eco de la misma realidad inteligible. Nos parece que de esta manera se puede ir comprendiendo que la doctrina etimológica de Plotino no es concesión a la fantasía, tiene, por el contrario, una base ontológica y habla por eso, en forma muy concreta, sólo de algunos términos que conservan esa sabiduría y eficacia de imágenes reales. Esto mismo deja traslucir también, que Plotino poseía una teoría peculiar del lenguaje, a la que se adhiere, razonablemente su misma expresión, sobre la que hasta el presente los plotinianistas han sobrevolado con escasa atención[27].

En relación con los gnósticos debemos tener en cuenta:

1) Una remisión a lo expuesto anteriormente, que nos recuerda, una vez más, el primitivo carácter oral de estas lecciones.

2) La valoración de las etimologías nos recuerda algo similar en algunos testimonios gnósticos[28].

6. "En cuanto a estas cosas (=las etimologías) estén dichas como alguno quería[a]. Pero siendo la esencia una vez llegada a ser una forma (porque, en verdad, no otra cosa podría decirse en cuanto a lo que ha llegado a ser desde allí[1a]) y forma no de una cosa, sino de todo, de modo que nada otro pueda dejarse atrás, se sigue necesariamente que Aquello es sin forma[b]. Pero lo que es sin forma no es una esencia[c], porque es necesario que la

[a] ='Αλλὰ ταῦτα μὲν, ὣς τις ἐθέλει, λελέχθω, *alii aliter*, Bouillet III, p. 79; Bréhier V, p. 97; Cilento III, p. 66, subraya el carácter subjetivo.

[1a] Cf. V, 5, 5, 16, igualmente ἐκεῖθεν.

[b] =ἀνείδεον, ver *infra* l. 5.

[c] =οὐκ οὐσία.

esencia sea algo determinado[d] y por lo mismo definido[e]; pero no es posible captar Aquello como algo determinado, porque en tal caso no sería Principio[f], sino sólo aquello respecto de lo que tú dijeras que es "esto". Por lo tanto si todo esto está en lo que llega a ser ¿Qué de entre lo que hay en esto (= lo que llega a ser)[g] aplicarás[h] a Aquello? Pero no siendo Ello ninguna de estas cosas, sólo es posible referirse a El como estando más allá de estas cosas[i]; pero estas cosas siendo los seres y el ser[j], Ello, por lo tanto, estará "más allá del ser"[k]. En verdad, la expresión "más allá del ser"[l] no se refiere a algo determinado (porque nada afirma) ni expresa su nombre, sino que sólo comporta que Aquello no es esto Pero ella (= la expresión "más allá del ser") al producir esto nunca abarca a Ello mismo; porque sería ridículo[m] tratar de abarcar a aquella naturaleza infinita[n]; en verdad el que quiere hacerlo así se ha apartado asimismo del camino hacia su huella cualquiera que sea y brevemente; así como, empero, el que quiere conocer la naturaleza inteligible[o] llegará a ver lo que está más allá de lo sensible una vez que no tenga ninguna representación de lo sensible, así también el que quiere llegar a ver lo que está más allá de lo inteligible[p], habiendo dejado de lado[q] lo inteligible llegará a verlo por entero, habiendo sabido a través de esto que es, pero habiéndolo dejado como es[r]. Pero el término "como" significaría "como no es", porque aún es menos posible el como, en donde no está el "qué". Nosotros, sin embargo, carecemos de recursos para por medio de lo que proferimos expresar lo que hemos menester, por más que hablamos sobre lo no expresable y queriendo significarlo para nosotros, como podemos, le damos nombre[s]. Quizás, no obstante, el nombre "Uno"

[d] = τόδε, *infra* ls. 6 y 7.

[e] = τοῦτο δὲ ὡρισμένον.

[f] = ἤδη γὰρ οὐκ ἀρχή. Verbo sobreentendido, H.-Sch. II, p. 347 aconsejan ἀρχή, *scil.* ἂν ἦν.

[g] Así orientan H.-Sch.[1], ἐν τούτῳ *i. e.* ἐν τῷ γενομένῳ.

[h] = ἐρεῖς. No creemos como referencia a una persona determinada, como considera Cilento, *Paideia*, p. 76, n. *ad locum*, siguiendo a J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 44. Pensamos, preferiblemente, en el auditorio. Ver *supra* l. 8, εἴρηκας.

[i] = ἐπέκεινα τούτων.

[j] = τὰ ὄντα καὶ τὸ ὄν.

[k] = ἐπέκεινα ἄρα ὄντος, cf. *Rep.* 509 b 9.

[l] Cf. *Parménides*, 142 a 3.

[m] = γελοῖον.

[n] = τὴν ἄπλετον φύσιν.

[o] = τὴν νοητὴν φύσιν.

[p] = τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ.

[q] = ἀφείς, ver *infra* l. 21.

[r] = ἐστι... οἷον ἐστί. Ver V, 5, 2, 6.

[s] Nosotros/le damos un nombre. Creemos que a este texto no se le ha prestado la debida atención. Así los intérpretes traducen con bastante libertad: Bouillet, III, -. 81: *"Mais*

no es sino una negación respecto de lo múltiple. De donde también que los pitagóricos lo dieran a conocer (a lo Uno) entre ellos simbólicamente como Apolo, por negación de la multiplicidad[t]. Pero si alguno dice que lo Uno, el nombre y lo indicado, es una afirmación llegaría ser (lo Uno) más oscuro que si no se le atribuyera nombre alguno; seguramente éste se decía para que el que busca, habiendo comenzado desde él, que es lo más simple de todo en cuanto a lo significativo, terminara también por negar esto, porque aunque ha sido establecido lo 'más bellamente posible por el que le ha establecido, tampoco éste era digno de manifestar aquella naturaleza, porque es necesario que Aquello no sea audible ni comprensible para el que escucha, si, empero, pese a todo, lo es para alguno, para el que ve. Pero si el que ve intenta de mirar una forma, tampoco ésta llegará a ver".

Otro tema tratado al pasar, el de las etimologías del *Cratilo,* y en el que Plotino no se puede detener, porque es otra su urgencia[29]. Por lo tanto, así lo dijo Platón y yo sigo su camino, quede, no más, entonces, lo dicho como está dicho[30].

Se había comenzado a hablar anteriormente del ser o de la esencia. Ella, sigue ahora diciendo Plotino, es una forma, forma que contiene en sí todas las formas, cuantas sean posibles aprehender en el universo (recuérdese V, 8, 7). Luego si la esencia es forma, y la esencia procede de otro, esto que le precede será sin forma[30a] y lo sin forma es, al mismo tiempo, sin determinación y sin definición, es decir, no se le puede mostrar ni por la individualidad, que le hace distinto de los demás, ni por las notas que le caractericen. Podremos señalar a todo lo que ha sido originado, a todo lo que depende de lo Uno, pero al Principio del ser y de los seres no podremos señalarle, porque lo estaríamos con nuestro gesto abarcando, dominando e incluyendo con nuestra actitud en lo que no es, lo que depende de El mismo, lo llegado a ser. Razonablemente,

nous autres hommes, dans nous doutes semblables aux douleurs de l'enfantemente, nous ne savons comment appeler ce principe; nous parlons de ce qui est ineffable et nous lui donnons un nom, pour nous le désigner comme nous le pouvons". Bréhier, V, p. 98: *"Vous nous voyez peiner dans l'incertitude de ce qu'il faut dire: c'est que nous parlons d'une chose ineffable, et nous lui donnons des noms pour la désigner à nous-mêmes comme nous pouvons"*; Cilento, III, p. 67: *"tuttavia, noi uomini siamo sbattuti, come per doglie, nell'incertezza della parola che convenga pronunziare e parliamo dell' Ineffabile e avventuriamo dei nomi, bramosi d'indicarlo a noi stessi come meglio sappiamo", Paideia*, p. 209, confirma lit. esta traducción; Mackena, *"We are in agony for a true expression; we are talking of the untellable; we name, only to indicate for our own use as best we may"*, p. 408; Harder, III a, p. 85: *"Sondern wir sind es, die in unsern Geburtsnöten nicht wissen, wie wir es bezeichnen sollen; wir sprechen über ein Unsagbares und geben ihm Namen, um es uns selber zu bezeichnen, so gut wir vermögen".* Para M. Ficino ver Creuzer.

[t] Cf Plutarco, *De Is. et Os.*, 75, p. 381.

tampoco le serán aptos los términos significativos que usamos para lo a El subordinado. Así, hablando con propiedad, puesto que sólo podemos hablar del ser y de los seres, estaremos llevando a cabo una referencia correcta, pero relativa, es decir, en relación con lo inferior al objeto denotado y, en el fondo lo expresamos negativamente, si decimos que es "lo que está más allá de estas cosas". Expresión, se ve, suficientemente genérica, como para que Plotino pueda seguir facilitando otras. En efecto, lo hemos adelantado nosotros, estas cosas, las que caen dentro de "lo que llega a ser" (aquí entendido no sólo como el devenir, el universo, sino también, en tanto subordinado a lo Primero, el mundo inteligible eterno y permanente), incluyen tanto el ser como los seres; luego, una vez más, podemos también decir y asimismo relativa o eminencialmente, que lo Uno es "lo que está más allá del ser"[31]. Y entiéndase que esto que aquí usamos es una pura terminología indicadora, sugeridora, pues lo que hacemos es únicamente aludir a que Esto se encuentra fuera, que se trata de un ámbito allende la existencia y esencia verdadera[32]. Muy fino, pues, es Plotino en sus distinciones y demasiado cargado de impulso metafísico como para sucumbir a los sortilegios del instrumento que tan dócil le es, el lenguaje filosófico, en el que, como pensador de raza, debe materializar y constreñir su pensamiento y sus meditaciones. Más, con tan sabia intuición filosófica maneja el maestro neoplatónico el medio que le ha tocado en suerte, que es plenamente consciente de la debilidad del arpa que le corresponde hacer vibrar. Hace nuevamente, pues, constar Plotino, cuan poco es el lenguaje del hombre para expresar lo que le sobrepasa, órdenes de la realidad que lo superan sin tasa.Y así lo ha ido repitiendo el maestro con nostalgia a lo largo de estas lecciones: pobre es el lenguaje ya para transportar debidamente en su verbo la simultaneidad de los modos del ser (V, 8, 12), pobre para manifestar la presencia de lo Uno en el mundo inteligible (V, 5, 5) y, pobre en demasía, razonablemente, para apresar con justeza a la Realidad innominable. Sin embargo el hombre debe hablar y más, si lo incita la visión pura.

Después de lo dicho, nueva insistencia del maestro sobre el término "Uno" y en vista de la suprarrealidad que tiende a significar, advertencia sobre advertencias. Habíamos dicho que la singularidad del número uno respecto de los restantes números daba a esta palabra un cierto privilegio expresivo, pero, anota Plotino con otra orientación, quizás, su significado, ya que se dirige a otra cosa, no sea sino negativo, como un modo de distinguir ya con lo que

nombra de lo uno-múltiple (= la Inteligencia) y de lo uno y múltiple (= el Alma), así *hen* vendría a ser equivalente de *a-pollos* (= no-mucho) y ahí hay una confirmación de esta exégesis. Los pitagóricos mismos que expresaban simbólicamente a esta primera realidad por la estatua de Apolo. Confundir, por consiguiente, en este plano, la esfera trascendente que sugiere el término "Uno" con cualquiera de los significados inferiores a que puede orientar su polisemia, o sea, tomar positivamente el mencionado vocablo, es un gran extravío. Por lo tanto pongamos énfasis en lo correcto. Esta palabra ha comenzado a ser, se ha usado y se usa como un apoyo, como un trampolín que incluyendo en su intrínseco significado el desapego, es apto para lanzar al que la oye y comprende lo que oye, más arriba del mundo sensible, al inteligible; pero es palabra cuyo prestigio e índole no permite sólo que el oyente permanezca en la Inteligencia, sino que habiendo comenzado a ver sea tal la penetración de su mirada que esté esperando sosegado a que el otorgador de la totalidad de la forma le abarque y alcance así la cúspide, la sobreplenitud de negación a que el humilde vocablo "Uno" invita.

En relación con los gnósticos debe advertirse el claro uso de la vía eminencial aquí desarrollado[33].

7. "Por otra parte, puesto que también la visión en acto es doble, como en el ojo [porque hay en ella el espectáculo, la forma propia del objeto sensible, y aquello (= la luz) a través de lo cual ve su forma, lo que en sí mismo también es sensible para él, aunque es otro que la forma, pero causa para la forma de ser vista[a], siendo vista ella (= la causa) juntamente con la forma y en la forma; por esto, en tal oportunidad, ellas (= la forma y la causa) no dan la sensación de ella (= la causa o luz) como algo claro, ya que el ojo se encuentra dado vuelta hacia lo que está iluminado; pero cuando nada diferente hay ante el ojo, ve por directa intuición[b] aunque también entonces la (= la causa) ve en tanto que se apoya[c] en otro, porque, en caso contrario, ella habiendo llegado a ser sola y no junto a otro, no puede captarla la sensación. Pues también la luz del sol, la que hay en él, posiblemente escaparía a la sensación, de no pesar sobre él una masa suficientemente sólida[d]. Pero si se dijera que el sol es luz por entero, quizás esto podría llevar consigo una indicación de lo dicho; porque él no será una luz en una forma de entre las demás cosas que se ven, sino que, del mismo modo, será solamente algo visible, ya que las demás cosas visibles no son

[a] = *τοῦ ὁρᾶσθαι*, con H.-Sch.[1], Cilento y algunos mm. Otros, *τὸ ὁρᾶσθαι*.

[b] = *ἀθρόᾳ ...προσβολῇ*.

[c] = *ἐπερειδόμενον* H.-Sch., II, p. 349, *accusativus*.

[d] = *στερεώτερος*.

sólo luz][e], ciertamente, también así es la visión de la Inteligencia; también ella (= la visión de la Inteligencia) ve por medio de otra luz las cosas que están iluminadas por Aquella Primera Naturaleza[f] y en tanto que está la luz en aquéllas, ella (= la visión) ve[g]; sin embargo si se inclina[h] hacia la naturaleza de lo que está iluminado la (= la luz) ve como algo bastante más débil; pero de llegar a dejar lo que se ve y si quisiera mirar en aquella misma por cuyo medio ve, podría ver, luz y fuente de luz. Pero puesto que es necesario que la Inteligencia mire a esta luz no como siendo exterior, hay que tornar de nuevo al ojo[i], el que en oportunidades, también él mismo, llega a conocer la luz que no es exterior ni extraña[j], sino que anterior a la externa a él la ve, instantáneamente, como algo propio y mucho más brillante (que la otra), bien de noche, en la oscuridad, habiéndola proyectado[k] desde sí delante de él[l], bien, cuando no habiendo querido mirar a las demás cosas, echa delante de sí[m] la protección de los párpados[n], presentándose, igualmente la luz, o, para concluir, cuando el que la posee (= un hombre) habiendo comprimido el ojo puede ver la luz en él. En verdad entonces éste (= el ojo) no viendo ve y ve ahora en alto grado, porque ve luz; las demás cosas, sin embargo, eran luminiformes[o], pero no eran luz. Ciertamente así también Inteligencia, habiendo ocultado las demás cosas y habiéndose cerrado en su interior[p] llegará a ver en tanto que nada ve, no otra luz en otro, sino a esta misma en cuanto sí misma, sola, pura[q], habiéndose mostrado de repente[r] en sí, al punto que cualquiera queda perplejo sin saber de dónde se ha manifestado, si de fuera o de dentro y habiéndose, incluso, llegado a decir: 'Ciertamente era interior, aunque, por el contrario, no era interior' ".

Desarrollará ahora Plotino otro camino de acceso a lo Uno. El

[e] Final del paréntesis con H.-Sch.¹ y Cilento, *Paideia*, p. 78 y p. 210.

[f] = ἐκείνῃ τῇ πρώτῃ φύσει.

[g] = καὶ ἐν ἐκείνοις ὄντος ὁρᾷ, así H.-Sch.¹, *dum in illis est lux, videt visio.*

[h] = νεύουσα.

[i] = πάλιν ἐπὶ τὸν ὀφθαλμὸν ἰτέον. Rec. V, 5, 5, 1.

[j] ἀλλότριον.

[k] = προπηδήσαντος, H.-Sch. (scil. φωτός), *genetivus absolutus.*

[l] = πρὸ αὐτοῦ, que ahora eliminan H.-Sch.³.

[m] = προβάλλοιτο, aclaran H.-Sch. II, p. 350 (*neglegenter pro coniunctiuo*), pero ver H.-Sch.³, p. 402.

[n] = τὴν τῶν βλεφάρων φύσιν. Cf. *Tim.* 45 e; Albino, *Epit.* XVIII, 1.

[o] = φωτοειδῆ. Rec. V, 8, 4, 20.

[p] = συναγαγὼν εἰς τὸ εἴσω.

[q] = μόνον, καθαρόν.

[r] = ἐφ' αὑτοῦ ἐξαίφνης φανέν. Téngase en cuenta que allí concluía el capítulo para Bouillet, Bréhier, Mackenna y Cilento. Nosotros seguimos a los manuscritos con H.-Sch. y R. Harder. Ahora también, Cilento, *Paideia*, p. 78 y comentario, p. 211.

acto de ver sensible es doble (recuérdese III, 8, 11, aunque aquí en otra dirección), sí, el ojo humano ve el objeto material pero ello es posible gracias a la luz en la que se encuentra sumergido el objeto que se ve y que es interior al mismo ojo que ve[34]; luego si él ve gracias a la luz, porque sin ella no es posible ninguna visión, resultará que lo que permite ver será naturalmente mas visible que lo que es visto, gracias a su intervención. Pero sucede habitualmente que la luz es vista en tanto permite la visión desde el ojo y se encuentra combinada con la sensación del objeto que se ve, por lo tanto esta captación, que es indirecta, no será totalmente precisa, ya que aparece en tanto forma parte de otras cosas. Pero, contrariamente, bastará hacer caso omiso del objeto en el que la luz se muestra y del que, no obstante, permite la visión, para poder ser observada directamente, en forma clara y en su pureza, pureza, claro está, que también será relativa, ya que apartando de la luz el objeto le habremos quitado el soporte de aparición que la enturbiaba, pero, ahora, recogida en el mismo ojo, tampoco será enteramente libre, sino que se seguirá apoyando, para ser vista, en el mismo órgano humano de visión. Porque, se detiene a aclarar Plotino, paradoja de lo visible, lo luminoso, para poder ser visto, necesita de un apoyo que le permita ser captado y, que conste, base que debilita su interna potencia luminosa, pues allí la luz no está para ser vista, sino para iluminar. Es decir, que, últimamente, la luminosidad dadora de visión, sería por su propia *dýnamis* invisible y sería sólo posible de ser vista, en tanto aparece recortada y disminuida en una forma concreta. Es esto, ejemplarmente, lo que sucede con el sol. Imponente es la capacidad iluminativa de este astro y su consiguiente resplandor, pero si se ve, aunque con gran dificultad, es porque la luminosidad que ofrece se encuentra ya debilitada por una masa opaca que le sirve de base y de pantalla, porque es cierto que ilumina y con particular fuerza, pero es sol antes que luz; la luz, entonces, le vendrá de otra parte, porque ésta, propiamente hablando, y Plotino quiere hacer su noción lo más clara posible, no debe tener ningún fundamento extraño a sí misma; sería como el sol, pero, como primeramente luz, sin masa alguna en la que se sustente, o sea, luz y solamente luz, allende de toda forma que la haría segunda y no ya luz, sino forma luminosa. Ella, sin embargo, es la pura luminosidad, no algo luminoso[35]. Y bien, prosigue Plotino después de tan útil explicación y paréntesis, igual que la visión sensible es doble, lo es la inteligible. Ve también la Inteligencia y ve gracias a la luz que se encuentra en ella y proviene de lo Uno ¿Qué ve la Inteligencia? Nos podemos preguntar. Cae de suyo, sus

contenidos, ante todo, no lo que está bajo ella. Sabemos, además, que los contenidos de la Inteligencia, lo inteligible de ella, las ideas, constituyen la misma Inteligencia, pues ella es una unidad doble, también en tal sentido; pero atención, la luz que permite esta visión y que abraza a los seres inteligibles se encuentra por sobre estos objetos contemplados y por sobre la Inteligencia, por lo tanto, si la Inteligencia se autocontempla, y tal es su función propia, intelectualmente hablando, verá también, como el ojo en su plano sensible, no la luz que le permite ver, sino una forma luminosa, pero tendrá, por lo mismo, también la posibilidad en sí de remontarse a la fuente de la luz en que se encuentra bañada. En este último caso también la Inteligencia se superará como forma luminosa y verá a la luz, ya que supera toda forma.

Y antes de continuar habría que hacer una brevísima reflexión sobre esta teoría ontológica de la luz que tan claramente permite a Plotino exponer el dinamismo hipostático. Si tenemos en cuenta lo dicho en V, 8, 10 sobre el sol (= mundo inteligible) que encandila a sus espectadores y exige apartar la vista, podríamos resumir así el punto de vista plotiniano:

Hay una fuente de luz o luz invisible (= lo Uno), hay una forma luminosa, primeramente visible, como un sol y con tanta energía visible por su proximidad a lo Invisible (que es tal por exceso de luminosidad), que hace menester apartar la vista de ella (= Inteligencia, primer compuesto de forma y materia inteligible) y hay, finalmente, objetos luminosos, normalmente visibles (= Alma con sus imágenes, último compuesto de forma y materia sensible). Así considerado el simbolismo de la luz y de la visión aplicado a la procesión hipostática tiene una significación de valor inverso: a más luz, menor visión (tomando por modelo el acto de ver del ojo humano) y a más visión (de acuerdo con el mismo modelo), mayor presencia de un soporte (= materia) y correspondiente disminución de lo que permite ver[36].

Y bien, dejando teorías ¿Cómo puede ir la Inteligencia desde la luz en el objeto que está viendo a la Luz misma? Volvamos, nos exhorta Plotino, al primer ejemplo y caso de la experiencia sensible, ya que él como una imagen, nos puede orientar hacia lo que sucede en el ámbito inteligible.

El ojo en oportunidades, llega a percibir la luz que hay en él, sin necesidad de mirar ningún objeto externo. Tres casos de esta experiencia de la captación de la propia luz del ojo da Plotino: 1° en la oscuridad es posible orientarse, porque algo se ve y esto es gracias a que la luz que encierra el ojo se adelanta a nosotros

mismos y así abre un camino luminoso. Como aquí no hay objeto que muestre la luz exterior con la que la interna entra en contacto en el acto de visión, resulta que esta luz es sólo la nuestra; 2° cuando cerramos los ojos aparece también una claridad que tiene por origen al ojo y es esta luz ocular y 3° cuando se comprime el ojo, también es posible ver esta luz. Bien, en este momento, se nos subraya, el ojo no ve objetos, pero ve más que antes, puesto que lo que ve es más luminoso que el mero objeto exterior iluminado: ve la luz que le permite ver en tanto está también en el ojo. E igual sucede con la Inteligencia. Habiendo abandonado los objetos de su visión, retirada en sí misma, digamos, habiendo cerrado los ojos a las ideas, se encontrará con la luz que le permite ver, luz en sí misma y no en otro objeto, el inteligible, y ella se le aparecerá imprevistamente (como aparecía el gran rey del Cap. 3) y en este caso, el que experimenta semejante realidad, queda sin saber si esa Luz ha llegado de afuera o si estaba en él.

Leída esta última afirmación, podríase dudar a qué aspecto de la Inteligencia se ha referido Plotino a lo largo del capítulo, si a la hipóstasis en sí o a su presencia operativa en el hombre. Resulta claro que se ha estado refiriendo a esta última. Luego, deje el sabio de detenerse en las ideas y trate, una vez afincado en ellas, de alcanzar la Luz que permite su existencia como unidad-multiplicidad. Entréguese, pues, confiado a su hombre inteligible y cuando menos lo espere, siempre que sea constante, su luz se verá como luz purísima y habrá experimentado a lo Uno mismo.

Pero ¿Cuál es el carácter de esta aparición suprainteligible? Es este el tema con el que aquí se cierra abruptamente el capítulo y que continuaremos viendo de inmediato.

Debemos, sin embargo, detenernos y hacer presente que también aquí encontramos algunas notas que se vinculan con la polémica final:

1) El sentido que Plotino atribuye al simbolismo de la luz[37].
2) El empleo del término *νεύουσα*[38]

8. "Ciertamente no es necesario buscar de dónde (se ha manifestado), porque no existe tal 'de dónde'; en efecto, la luz ni viene ni se dirige a ninguna parte, sino que se manifiesta y no se manifiesta, por esto no se necesita perseguir, sino esperar en paz[a] hasta que se llegue a mostrar y tenerse listo como un espectador, al igual que el ojo espera la salida del sol; y es éste una vez aparecido sobre el horizonte (desde el Océano dicen los

[a] = ἡσυχῇ.

poetas) el que se ha dado como espectáculo a los ojos. Pero ¿Desde dónde ha llegado a levantarse Este al que imita el sol?[b] y ¿Se mostrará una vez superada qué cosa? Bien, habiéndose levantado sobre la Inteligencia misma que contempla; porque la Inteligencia estará firme en la visión no mirando a ninguna otra cosa, sino a lo bello, dándose vuelta allí por entero y entregándose, pero estando firme y, por decir, henchida de vitalidad se ve ante todo[c], habiendo llegado a ser mucho más bella y resplandeciente, en tanto que está próxima a El. Pero El, como se esperaba, no se encontraba viniendo, sino que vino como quien no ha venido; porque ha sido visto como no habiendo venido, sino que estando presente delante de todo, ha llegado también antes que la Inteligencia. (Es necesario), sin embargo, que la Inteligencia sea la que haya venido y que ella sea también la que se va; porque no sabe en donde es necesario permanecer ni en donde Aquél permanece, porque en nada (permanece)[d]. Y si fuese posible también para la Inteligencia misma no permanecer en ningún lado (no digo que permanezca en un lugar, porque ella no está en un lugar, sino absolutamente en ninguna parte[e]), estaría siempre mirando a Aquél; aunque ni siquiera (estaría) mirándole, sino que siendo uno con El no habría dualidad. Pero ahora, puesto que es Inteligencia, como tal ve (cuando ve), a causa de lo que no es Inteligencia de ella. Verdaderamente es una maravilla ¡Cómo no habiendo venido está presente y cómo no estando en ninguna parte, no hay parte alguna en donde no esté[f]! Sí, así de inmediato es para admirarse, pero para el que ha conocido[g] sería una maravilla si fuese lo contrario; pero mejor, no es posible que lo contrario exista, para que así se maraville. De este modo, empero, es[h]:".

Pero siguiendo con el análisis del carácter ambivalente que presentaba la luz suprainteligible, Plotino explica que la duda del común contemplador que no sabe si la dicha luz estaba dentro o procedía de afuera, tiene su razón. En efecto, carece de sentido tratar de saber de dónde viene lo que trasciende a aquello que

[b] Cf. *Rep.* 508 a-b.

[c] = τὰ πρῶτα, H.-Sch. II, p. 450, *aduerbium.*

[d] Pero El/(permanece). Adviértase, estilísticamente, el juego de oxymorons. *Si placet*, H. Schwyzer, *RE* 523. Estos renglones, sobre todo la 1. 16, son de difícil traducción. Recientemente Cilento ha revisado y corregido su antigua versión, cf. *Paideia*, p. 212 y *Enneadi* III, p. 69, pero queda dudosa la solución. Kirchhoff veía una laguna tras ἐλθεῖν, así lo anotan los editores críticos. Ver también, Bouillet III, p. 84; Bréhier V, p. 100; Mackenna, p. 410; Harder, III a, p. 91.

[e] = μηδαμοῦ, con H.-Sch. y Mm. Otros prefieren οὐδαμοῦ.

[f] = οὐδαμοῦ, *bis.* Sugieren los editores críticos, II, p. 351. (*alterum ad* οὐκ ὤν, *alterum ad* οὐκ ἔστιν *pertinet*).

[g] = τῷ δὲ γνόντι.

[h] Punto en alto y sigue en 9.

incluso carece de intervalos (rec. V, 8, 9). La luz en la Inteligencia está presente en tanto ésta es la más poderosa luz visible y aquí ella se hace manifiesta; pero si desde el acto de aparición se pasa a la posibilidad de hacer aparecer del que el último necesariamente está participando, resulta que ésa es la realidad de la Luz pura, expresión y ocultamiento de la que es prueba la misma revelación luminosa, por eso, ella simultáneamente "se manifiesta y no se manifiesta" y por eso también cuando el sabio ha alcanzado la plenitud inteligible, no debe seguir buscando, sino esperar con confianza, reposadamente, en el modelo inteligible en el que se encuentra instalado y afinar allí la mirada, no intentando de investigar lo que naturalmente no es objeto de investigación, sino mirar incesantemente el mismo objeto inteligible, de manera que de tanto ver la forma, ésta desaparezca y en su lugar se haga presente lo que la sostiene, lo Informe. Así, espere el sabio, como quien espera la salida del sol, no forzando lo que no puede forzar, sino aguardando tranquilo esa aparición. En efecto, el hombre puede en su situación terrena purificarse, para que el reflejo sea la pura imagen del modelo y aspirar desde ella al modelo mismo que le permite ser hombre particular. Pero una vez habiendo llegado a experimentar la realidad del hombre inteligible o universal, podrá familiarizarse al extremo con su realidad verdadera, ontológicamente connatural, pero nada más. Ha llegado con esto el hombre a cuanto anímica e inteligiblemente puede ser y es. Sin embargo, su modelo inteligible luce irresistiblemente, se ve como modelo y forma de luz, luego, quiere decir, que si es luz muy brillante, ese tan potente efecto visible es manifestación de una realidad más poderosa, de ella misma, pero en otro nivel más puro y desligado. La más poderosa luz visible, al mismo tiempo, proclama y reclama la luminosidad; deje, pues, el modelo de ser modelo, reconozca que su luz es luz en otra cosa, pero que libre de soporte externo es algo diferente, y lo Invisible estará luciendo en su visibilidad[39]. Así Plotino trae a la memoria y da. el significado de la imagen de la *Rep.* que poco antes había presentado. El Sol (= lo Bello según Platón) que se levanta sobre el mundo de las ideas (el que a su vez es bello y pleno de vida, porque se mantiene firme y atendiendo a Aquél), un Sol del que el visible es sólo el símbolo, siempre luce, nunca aparece y, menos, llega a desaparecer, como el astro que le sirve de expresión analógica, sino que El permanece inmóvil y siempre así, en la medida en que existe la Inteligencia y el mundo[40]. Pero una cosa es lo Uno y otra la Inteligencia. Esta última es segunda, mira a lo Uno y se sostiene por El. Ella, sí, aparece y desaparece,

porque está subordinada a lo Uno, principio y fin espiritual y su más alta aspiración. En el hombre, en ocasiones, en tanto supera la mera intuición inteligible por el éxtasis y más tarde retorna al ámbito de lo espiritual descendiendo, se confirma lo afirmado[41].

Ahora, si ella, la Inteligencia, no permaneciera gracias a otro, al permanecer por sí misma, sería Aquél otro, o sea, que no sería Inteligencia ni dualidad, sino lo Uno. Pero la Inteligencia es la Segunda Hipóstasis, es lo que ella es y no hay otra salida, luego ve y ve por Aquél que le da su luz, la que está en ella y la supera[42]. Y, reflexiona Plotino, bien considerado esta omnipresencia de lo Uno es una maravilla, este manifestarse a través de todo, sin, no obstante, agotarse ni anular, por ello, su trascendencia. Maravilla, sí, pero ahonda el maestro, sólo a primera vista, pues el que sumergido en la Inteligencia ha comprendido su Luz, se da cuenta que maravilla sería, mejor, lo contrario: que las cosas no fuesen así, porque, en realidad y forzosamente deben ser así, para que exista la maravilla[43]. Concluye el capítulo con una frase trunca que anuncia una explicación más amplia que se desarrolla en el Cap. 9.

En relación con el alegato final nos interesan dos aspectos:

1) El empleo del término ἡσυχῆ en vinculación con la actividad inteligible.
2) El uso de γνόντι y el significado plotiniano[44].

9. "Todo lo que ha llegado a ser por otro diferente o está en aquél que le ha producido o en otro, siempre que exista algo después de aquello mismo que ha producido; porque, puesto que ha llegado a ser por otro y ha tenido en su generación necesidad de otro, necesita en toda oportunidad de él; por esto también 'en otro'[a]. Por lo tanto, lo postrero existe en lo penúltimo y lo que está en lo primero[b], en lo anterior y uno en otro, hasta llegar a lo Primero en tanto que Principio[c]. Pero el Principio, puesto que nada tiene delante de El, no está en ningún otro, y no estando en ninguno, en tanto que lo demás está en lo que le precede, él mismo tiene abarcado a todo lo demás; pero aunque (las) ha abarcado no se ha dispersado[d] en estas cosas y las posee

[a] Cf. *Parménides*, 145 b 6-7.

[b] = ἐν πρώτοις, lo eliminaba Page como glosa, lo siguen Harder y Cilento, *Paideia*, p. 213. Aquí seguimos a H.-Sch.[1]. H.-Sch.[3] no está tan seguro.

[c] = ἀρχῆς, con los códices y Cilento, *Enn.* III, p. 70 (comm. III, 2, pp. 67-68) que ahora subraya *Paideia*, pp. 80 y 213. La conjetura de H.-Sch.[1] (ἀρχὴ ὄν), siguiendo a R. Harder ("*bis hinauf zu dem Ernsten, welches der Ungrund ist*", ahora Beutler-Theiler corrigen: "*bis hinauf zu dem Vorurgrundlichen*", III a, p. 91 y, consecuentemente en el texto griego, p. 90, ἕως εἰς τὸ πρὸ ἀρχῆς, con la anterior sugerencia de W. Theiler, en *Byzantin. Zeitschrift.*, 41, 1941, p. 175), no nos parece necesaria. Ficino era genérico: "*quousque perveniatur ad summum*". H.-Sch.[3] corrigen ἀρχὴν ὄν.

[d] = ἐσκεδάσθη, ver III, 8, 10, 11.

no siendo poseído. Y bien, puesto que posee y él mismo no es poseído[e] no hay lugar en donde no esté, ya que si no está, no posee. Y a la inversa, si no es poseído, no está; de modo que está y no está, no estando por no estar comprendido, pero no estando en absoluto impedido de estar al encontrarse libre de todo. Pues por otro lado, de estar impedido sería limitado por otro, y lo que sigue no tendría su participación, la Divinidad[f] llegaría hasta aquí y ya no estaría en sí misma, sino siendo sierva de lo que está tras Ella. En conclusión, lo que está en algo está allí[g], en aquello a lo que pertenece, pero cuanto no tiene un lugar[h] no hay lugar en donde no esté. En efecto, si no está aquí, resulta claro que un diferente lugar le sostiene y si está aquí estará en otro[i], luego la expresión 'no está en un lugar' será falsa. Ahora bien, si la expresión 'no está en un lugar' es verdadera y la expresión 'está en algún lugar' es falsa[j], para no estar en otro, no podría estar separado[k] de nada. Pero no estando en ningún lugar, tampoco está separado de nada y estará, por doquier, en sí[l]. En verdad, no hay una parte de El aquí y una parte allí, ni menos, sin duda, está por entero aquí; en consecuencia está totalmente por doquier no teniéndolo ninguna cosa y, por otro lado, teniéndolo[m], por consiguiente, siendo poseída por El cualquier cosa. Mira, no obstante, también el cosmos, porque, puesto que no hay ningún mundo antes que éste, El mismo no está en un mundo, como, además, tampoco en un lugar, pues ¿Qué lugar puede existir con anterioridad al cosmos? Sin embargo, sus partes están subordinadas a él y están en él. Empero el Alma no está en él (= el cosmos), sino él en ella, porque el cuerpo no es lugar para el Alma, sino que el Alma está en la Inteligencia, el cuerpo, sin embargo, está en el Alma, pero la Inteligencia en Otro[n]; no hay, empero, ya otro más que Este, para poder estar en él, luego El no está en ninguno; por consiguiente, tampoco está en ninguna parte ¿Dónde está, entonces, lo demás? En El. Por consiguiente El no está separado de lo demás, ni está en ello, ni hay nada que lo tenga, sino que Ello lo tiene todo. Por esto también por aquí es lo Bueno de todas las cosas, porque no sólo todo es, sino que también se subordina a Ello de un modo o de otro. Y por esto unos son más buenos que otros, porque también unos son más que otros".

[e] = ἔχει οὐκ ἐχομένη. Ἔχουσα ...οὐκ ἐχομένε, cf. IV, 3 (27), 9, 30 y IV, 3 (27), 20, 14-15. *Si placet partim* Beutler-Theiler, III b, p. 410; más amplio, Cilento, *Paideia*, p. 213.

[f] = ὁ θεός.

[g] Sugieren H.-Sch. II, p. 352, *ad utrumque* ἐστιν *idem subiectum.*

[h] = ποῦ, lit. "un en donde".

[i] = H.-Sch. ἐν ἄλλῳ scil. ἔσται.

[j] Cf. *Parménides*, 138 b 5.

[k] ἄν ἀποστατοῖ. Ver *Parménides* 138 b 5.

[l] ἐφ' ἑαυτοῦ. *Parm.* 144 b 2.

[m] Con H.-Sch.¹ *Parm.* 131 b.

[n] = ἐν ἄλλῳ. Ver *Tim.* 36 e.

Se comienza a desarrollar la frase bruscamente cortada: "De este modo, empero, es": todo lo generado, lo llegado a ser, es dependiente, por lo tanto, se apoya en algo otro, o directamente o por intermediario, pero nunca se valdrá totalmente por sus propios medios y recursos. De acuerdo con tal principio general, habrá una natural jerarquía de grados de subordinación. Lo último dependerá de lo penúltimo, como este escalón estará, igualmente, subordinado a lo anterior. Pero llegando al Principio ya no será posible avanzar más, hay que detenerse, porque ya no se encuentra nada más allá. Es decir, que El no está en otro, es soberanamente El mismo y en sí mismo, porque no es dependiente. Siendo tal el Principio, explica Plotino:

a) Lo abraza o comprende todo. Así todo lo posee y por nada es poseído, porque nada le sobrepuja y se entiende también que este comprender todas las cosas lo hace sin dispersarse ni perderse en lo ajeno, pues, puesto que es siempre El el que posee, estará sobre todos y no sufrirá mengua de ninguna especie en su unidad[4 5].
b) Será, asimismo, omnipresente, pues si posee todo está en todo y sólo no podrá estar en lo que no posea, cosa, que sabemos, es imposible. Pero también es válida la contraria. O sea, que si al poseer todo está en todo, también es cierto que no está en nada, pues todo está en El y por eso es El lo que posee y no es poseído por nadie ni por nada. Así que podemos decir que está y que no está: lo primero, porque nada le escapa, lo segundo, porque escapa a todo. En efecto, si algo estuviera más allá de su radio de influencia, esto mismo sería un obstáculo para su presencia, le estaría, por lo tanto, limitando, cohartando y, en definitiva, tornándole dependiente o sometido a aquello que de El (= la Divinidad) depende, que viene de El y por El existe y subsiste. Una semejante descripción de la realidad, bien mirado, no sería coherente.
c) De acuerdo con todo lo dicho. Lo que está en algo se encuentra en esto o aquello, lo que sea, de lo que depende; pero lo que no está en nada, de nada depende, está sobre todo y está en todas partes, porque nada le puede negar esta omnipresencia, gracias a su naturaleza autosuficiente.

Siendo así las cosas resulta claro que la atribución de un soporte a lo que de nada necesita, será una equivocación, pero también lo contrario, es decir, afirmar que no está en ningún ser, pues, precisamente, porque de nada necesita, en nada se apoya, pero, por lo mismo, nada puede detener o impedir su presencia, luego está en todas partes. Sí, está en todas partes, sin estar en ninguna, por eso

podemos decir con toda propiedad que está en sí mismo. Luego en nada se basa, se autosostiene, todo se soporta en El y nada puede estar separado de El. Y se comprende también, no es que se encuentre en todas las cosas repartido, sino en sí mismo, y por ello enteramente y siempre de este modo está, en todo y en nada.

Volvamos, por consiguiente, después de estas líneas sobre la presencia completa y necesaria de lo Uno en todas las cosas al mismo cosmos, del que hace tiempo que no nos ocupábamos.

Este mundo es tanto único como subordinado, luego también estará en la Divinidad. La inversa se tornará imposible y, siendo así, mucho menos será posible que lo Uno se encuentre en un espacio determinado, ya que éste es inherente al mundo y ni siquiera se encuentra en la Inteligencia. Aprovecha, no obstante, el maestro para poner en claro que la dependencia cósmica no es directa. El mundo está en el Alma, o sea es dirigido y es el reflejo del Alma (= el cuerpo está en el Alma), el Alma está en la Inteligencia, la Inteligencia está en lo Uno y nada más[46]. Entonces, lo Uno no tiene en donde estar y todo está en El, por necesidad. De este modo se puede llegar a subrayar: lo Uno o Primero se automantiene y mantiene a los restantes seres, luego no puede estar separado de ellos y al mismo tiempo todo está participando de El. Así es lo Bueno y con bondad autodifusiva, por eso cuanto existe *es* y lo *es* en la medida en que más se asemeja a El, en cuanto al lugar que ocupa en la escala de subordinación jerárquica. Es, por lo mismo, también justificada la correspondencia: a mayor ser, mayor bondad, que nos recuerda aquella otra referida a la belleza (rec. V, 8, 9).

Este capítulo, teóricamente, representa una clara toma de posición antignóstica. El sistema entero de las hipóstasis se despliega en necesaria subordinación, teniendo por remate a lo Primero. Son, sin embargo, de particular importancia los últimos renglones en que se traza la síntesis de esta jerarquía: el cuerpo está en el alma, el Alma en la Inteligencia, la Inteligencia en lo Uno. Este, no obstante, en nada, luego, en todo y, por consiguiente, es imposible confinarlo. El verbo que se repite en tres oportunidades es *ἀναρτάω* y hay otros vocablos de machacona insistencia que delatan el mismo interés antignóstico de no encerrar al Primero de los principios[47].

10. "Pero no me Lo mires a través de las otras cosas[a], caso contrario podrías ver una huella, pero no a El mismo; reflexiona, empero, qué puede ser Esto, que es posible de captar en Sí Mismo, que es puro, no mezclado

[a] = Αλλα *σὺ μή μοι δι' ετέρων αὐτὸ ὅρα*. Resabio oral.

con ninguna cosa[b] y del que todas las cosas participan, por más que ninguna lo posea; en efecto ningún otro le es semejante, pero es necesario que algo le sea semejante. Así pues ¿Quién podría apresar su Potencia total al mismo tiempo? Porque si alguno la apresara toda al mismo tiempo ¿Qué tendría de diferente con El? ¿Quizás, parcialmente? [c] Tú, no obstante, te arrojarás de un golpe, como el que se ha lanzado, pero no lo proclamarás[d] todo; caso contrario tú serás Inteligencia que entiende[e], y, aun cuando le alcances[f], Aquél, sin embargo, se te escapará, mejor, tú escaparás a El. Cuando le veas, empero, míralo enteramente; pero cuando lo pienses, cualquiera sea lo que puedas recordar de El, piensa que es lo Bueno[g] (pues es el autor como Potencia, de la vida sabia e inteligible, a partir del que existe Vida e Inteligencia) y que es Fuente de la esencia y del ser[h], que es Uno (porque es Simple y Primero) y que es Principio (porque todo viene de El); de El, no en El, es 'el primer movimiento', de El, 'el reposo'[i], porque El mismo no lo necesita: porque 'ni se mueve ni está firme'[j]; porque no tiene en donde estar firme ni en donde moverse, ya que ¿En torno a qué, hacia qué o en qué (se movería)? En efecto, El mismo es el Primero. Pero El en cuanto al ser existe como no limitado[k] ¿Por quién, pues? , pero no es infinito respecto de la magnitud, pues ¿Adónde habría tenido necesidad de avanzar[l] o qué fin habría llegado a existir para quien no necesita de nada? Pero la Potencia[m] posee lo infinito; porque nunca, por otra parte, estará falta, ya que también aquello a lo que nada falta existe por Ella".

Sigue Plotino refiriéndose a la primera hipóstasis. Y se dirige ahora al auditorio con vehemencia, pero también con familiaridad. Por favor ¡No me vayan a confundir a lo Uno con sus imágenes! Advertencia, en su plano, semejante a la hecha en una oportunidad

[b] = *ουδενὶ μιγνύμενον*.

[c] = *κατὰ μέρος ἆρα*; aclaran H. Sch. II, p. 354, scil. *ἕλοι τις ἂν αὐτό*. O sea, traduciendo todo, "¿Podría, acaso, alguno apresarla (lo) parcialmente? ".

[d] = *ἀπαγγελεῖς*.

[e] = *νοῦς νοῶν*.

[f] = *κἂν τύχῃς*. Ver también de inmediato H.-Sch.[3] que corrigen *ἐκεῖνος δὲ ἐκφεύξεται* por *ἐκεῖνός σε ἐκφεύξεται*.

[g] = *τἀγαθόν*. Este y los siguientes *ὅτι*, van regidos por *νόει*.

[h] = *ὅτι οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος*. *Epist. Sc. div.*, 210, *Pl. Op.* II. p. 355: "*For He is the source of life, mind, substance, and being*'. Ver sin embargo H.-Sch.[3], p. 403.

[i] Cf. *Sofista*, 254 d 5.

[j] Cf. *Parménides* 139 b 3.

[k] = *'Αλλ' οὐδὲ πεπερασμένος εἶναι*.

[l] = *προσελθεῖν*, con H.-Sch.[1] y Mm. B-Theiler y Cilento, siguiendo a Kirchhoff, prefieren *προελθεῖν*. Ver también H.-Sch.[3].

[m] = *ἡ δύναμις*, ver *supra*, l. 12 y ls. 5-6.

anterior acerca de la Inteligencia (rec. V, 8, 3). No, no se deben confundir las imágenes con el modelo. Hay que mirar las realidades en sí mismas, no en lo que resultan ser a través de sus destellos[48]. Y en el caso de lo Uno será lo más difícil, pero también lo más necesario. Y bien, mirando a lo Primero mismo, no a lo que le sigue, medita sobre El. Y resultará imposible pensar y hablar sobre esta Realidad, que nos invade por un golpe de la intuición, porque estaba y no estaba en nosotros, pero que es de tal pureza, de tal capacidad de posesión y de tal realidad donadora, que no está en nada, que nada la posee, que de nada participa y que no siendo, por lo tanto, semejante a nada, permite a todo ser tener cierta semejanza con El y también que lo pueda manifestar reflexionando y hablando sobre El por alguna de esas remotas semejanzas[49]. Bien, y mirándole a El y no a otra cosa, podemos ir reconociendo:
A la Posibilidad Universal nada que exista gracias a Ella la puede comprender y abrazar por entero. Si alguno lo hiciera ese ser no sería en realidad un ser subordinado, sino la Potencia misma ¿Podrá, entonces, captarse parcialmente esa Potencia? se pregunta Plotino sin contestar, aunque responde del único modo posible, que indica la sola manera de ponerse en contacto con lo Uno. Entrégate, lánzate confiadamente en El por entero[49a], aunque una vez que estés en El no lo revelarás, no lo manifestarás por completo, pues en tal caso lo disminuirás y reducirás a la Inteligencia.

Es decir, lo Uno es fundamentalmente invisible y, como hemos dicho, su invisibilidad posibilita la visibilidad de la Inteligencia. La Inteligencia aparece así, como la manifestación o proclamación de lo Uno; naturalmente, no es ya El, sino segunda hipóstasis. Si el sabio, una vez que ahondando en su verdadera realidad, lo inteligible, llega a comprender el carácter también dependiente de su propia naturaleza esencial, se encuentra en disposición —en estado de entrega— para poder experimentar la última Realidad en la que ésta se asienta. Ahora, cuando revela tal experiencia, ya no la vive directa, sino mediatamente, es claro que entonces será lo que sigue a lo Uno, Inteligencia, hombre esencial, no lo Uno. Y Este le superará porque él se le ha apartado, aunque Aquél sigue silencioso en su real fondo o mismidad. Así, pues, la visión permite la real identificación, pero cuando no es ésta la que nos mantiene, cuando vivimos del reflejo de ella, pero, no obstante, queremos pensar y hablar sobre lo Uno, recordándole, procuremos no serles infieles y pensemos que es lo Bueno, o sea, Posibilidad de la Inteligencia, de la Vida inteligible y el Origen del ser (rec. V, 8, 4); lo Uno, como Simple y Primero; el Principio, porque todo deriva de El o, como

decía Platón, de lo que deriva el reposo y el movimiento, porque El los trasciende, ya que no tendría ni adónde ir ni adónde no ir. Pero, no obstante, estos caracteres negativos no significan que puede ser dominado o que necesite de tales elementos positivos. No, su realidad es la de carecer de toda limitación, pues nada le puede forzar a constreñir. Así es Infinito, pero no por ser grande ni por sus dimensiones, porque esto significaría que tiene necesidad de extenderse y, asimismo, que tiene un fin, el que se incluye en la idea de magnitud. No, se repite, El es Potencia Infinita, siempre plena e igual. Y tanto es así que incluso lo que procede de esta Potencia es inagotable y la plenitud misma, sin que necesite tampoco de lo que le sigue y sosteniéndolo por siempre (rec. III, 8, 10-11)[50].

Tenemos aquí en relación con los gnósticos algunos elementos dignos de advertir:

1) Lo Uno es reconocido como Potencia en tres oportunidades (rec. III, 8, 10).
2) Se vuelve a hablar del carácter difusivo de lo Uno, Bueno o Primero y de la relación Bueno/Inteligencia, siendo ésta su proclamación.

11. "Y es lo Infinito al no existir para el ser de lo Uno algo no pleno ni tener junto lo que llegue a limitar algo de lo propio, porque lo Uno, en cuanto al ser, no tiene medida ni llega a entrar en un número. Por lo tanto, no tiene límite ni respecto de otro, ni de sí mismo, pues de ser así, sería también dos. En verdad, no tiene figura, porque no tiene partes, ni forma[a]. Sí, no busques Esto con ojos mortales, tal como nuestra doctrina dice[b], porque no es posible verlo, como pudiera considerar alguno creyendo que todo es sensible . . . él destruye[c] lo más importante de todas las cosas. En efecto, lo que alguno piensa que es lo más importante, esto no es lo más importante; lo muy grande, empero, es mucho más débil[d]. Pero lo Primero es principio de ser y, además, con mucho más derecho, de la esencia; debe, en consecuencia, invertirse el sentido respecto de la opinión; en el caso contrario quedarás vacío de lo divino, como aquéllos que habién-

[a] Cf. *Parménides*, 137 d 3-8.

[b] = *οἷόν φησιν ὁ λόγος*.

[c] = *ἀναιρεῖ*, con H.-Sch. Beutler corrige en *ἀναίρει* y aprueban Beutler-Theiler, III b, p. 412. Los sigue Cilento, *Paideia*, p. 215. Preferimos dejar el texto intacto ante la probable laguna que antecede a *τὸ μάλιστα*, según señalan los editores críticos con Kirchhoff. Ver ahora H.-Sch.[3].

[d] *τὸ δὲ μέγα ἧττόν ἐστι*, cf. II, 9, 17, 9. Así Cilento, *Paideia*, p. 215, frente a Vitringa y Beutler-Theiler, III b, p. 412.

dose saciado 'con glotonería'[e] en las fiestas con lo que no es lícito[f] tomar a los que se allegan a los dioses, habiendo pensado que aquello es mucho más real que la visión del dios, al que se debe festejar, no toman parte de los ritos de la ocasión[g]. En efecto también en estos ritos no siendo vista la divinidad[h] hace tener desconfianza[i], ya que no es algo evidente para los que creen sólo que únicamente lo es aquello que pueden ver con la carne. Sería igual que si algunos estando dormidos a lo largo de una vida considerasen como dignas de fe y claras las cosas que ven en sus sueños; si alguno, no obstante, les despertara, habiendo desconfiado de lo que ha sido visto por medio de los ojos abiertos, de nuevo dormirían[j]".

Ibamos diciendo que lo Uno es lo Infinito, Potencia Infinita. Se continúa con lo mismo. El es lo Infinito porque es naturaleza en la que todo está en el más alto grado, luego no admite ninguna limitación, ni de adentro, ya que es la genuina plenitud, ni de afuera, ya que está sobre todo. Siendo así trasciende toda medida. El es, por el contrario, (rec. V, 5, 4) el dador de la medida, y no puede ser comprendido por el número, al que también da su esencia. Dice más Plotino parafraseando a Platón., Si lo Uno reconociera algún límite, no sería Uno, sino dualidad, porque al darse como determinado estaría admitiendo en su propio modo de ser, la presencia de lo que lo niega o determina[51]. De este modo, tampoco tiene figura al carecer de partes y al estar sobre la forma. Pero insiste Plotino sobre el peligro que acecha tras la fingida seguridad del conocimiento sensible. Veamos a lo Uno, pero no con los ojos del cuerpo (rec. el comienzo del cap. anterior). Existen los que se dejan seducir por la experiencia sensible y hasta llegan a considerar que en ella reside toda realidad. Verdaderamente este punto de partida sensorial que remata en teoría filosófica destruye y elimina lo más auténtico, poderoso y real. Desde esta anterior perspectiva ingenua o empirista, lo más grande es aquello que se presenta con tal apariencia a los sentidos. Plotino subraya que eso es ver la realidad al revés. Lo más grande no tiene como norma para su medida lo que se utiliza para sopesar las dimensiones físicas, sino aquella otra que se encuentra en la potencia de producir, de contemplar, de ser, de

[e] = ὑπὸ γαστριμαργίας, cf. *Fedro* 81 e 5. Ver también III, 6, 5, 27, recuerdan. Beutler-Theiler, III b, p. 412. También Cilento, *Paideia*, p. 215.

[f] = οὐ θέμις. Cf. V, 8, 12, 14.

[g] = τῶν ἐκεῖ ἱερῶν.

[h] = ὁ θεός, *supra* l. 12.

[i] = ἀπιστεῖσθαι ποιεῖ.

[j] *Epist. Sc. Div.*, 218, subraya lit. este texto. Ver *Pl. Op.* II, p. 357.

mantener en el ser. De este modo será con toda verdad mayor lo invisible, que aquello que se impone por verse demasiado. Así, recalca el maestro, deben colocarse las cosas cabeza abajo y considerar que lo que la opinión –el saber que procede de la sensibilidad– canoniza, debe darse vuelta; que lo que ella considera como de más valor, es lo que vale menos y que aquello que se le escapa, es lo que realmente vale. Pero este punto de vista, que es el común al pensamiento filosófico, no es confinado por Plotino en el vacío de las abstracciones. El que endiosa a los sentidos queda, en realidad, exangüe de lo divino. Y viene de esta forma en íntimo contacto con la tesis filosófica empirista, la descripción del procedimiento del devoto superficial, que en el fondo es un incrédulo. El empirista es ideológicamente equivalente al modo de ser que barruntan aquellos fieles que en la festividad de un dios, dejan de lado al dios mismo, para fijar su atención y reducir su interés al simple acto de comer y de beber, como si semejantes ocupaciones fuesen válidas por sí mismas, no en tanto forman parte de los honores al dios. Es razonable que esto parezca más verdadero y convincente para los que no ven, porque no creen, como también para los seguidores de las impresiones sensoriales, la total seguridad radica en el conocimiento sensible[52]. Fundamentalmente este tipo de mentalidad vive de lo inferior, se contenta con ello, lo tiene por la suma realidad y a ello ata su convicción. Y ofrece seguidamente el maestro una desazonadora imagen que engloba los dos motivos previamente descriptos: al gnoseológico tanto como al religioso. La conducta del sensualista, como la del ritualista vacuo, expresan una misma oculta actitud de ceguera frente a la realidad de los seres. Ellos seducidos por apariencias, cada uno en su campo, el de una verdad gnoseológica o piadosa, al dar crédito absoluto a aquello que sus sentidos les ofrecen de inmediato, son semejantes a aquellos hombres que pudieran vivir en sueños, alimentando, por consiguiente, el significado de la realidad que poseen, a partir de sus imágenes oníricas. Estos, en caso de despertar de su letargo por obra de otra persona (no por sí mismos, pues esto significaría cambiar radicalmente su modo de ver), reposando su seguridad en el contenido de sus sueños, desconfiarían del espectáculo que les ofrece la vigilia y tornarían con gusto a dormir nuevamente[53]. Aquí, claramente, la imagen del hombre dormido que sueña y que representa al mundo que se fragua y se estabiliza a partir de las representaciones sensibles, tiene sus equivalentes en las diferentes formas por las que Plotino describe la seducción que el mundo sensible ejerce sobre el alma humana: el hombre terrestre, sobre el verdadero, la belleza sensible,

sobre el amante, el conocimiento sensible, sobre el empirista, el formalismo cultual, sobre el creyente, etc., etc.

Obsérvese, pues, la distinción de Plotino. No se desvaloriza aquí ni el mundo de los sueños, que no procede de representaciones sensibles (rec. III, 8, 4), ni mucho menos, el mundo sensible, sino que se ratifica lo dicho antes acerca de lo que sería la falsedad en la Inteligencia o el tomar la opinión como verdad (V, 5, 1), una doble falsedad. Y es éste el estado de quien considera como verdaderos en sí mismos los datos que proporciona el mundo sensible: 1° la realidad del mundo sensible no es la verdadera, porque se trata de un conjunto de imágenes, 2° tomar lo no verdadero como verdadero, es un segundo error. Y ésta es la realidad, si se quiere, la caracterización de la realidad, totalmente ajena a la naturaleza misma de las cosas y a la verdad, que impera en la mente del que toma el mundo a primera vista. Tal la doctrina de Plotino. Resulta, entonces, lícito preguntarse ¿Era muy diversa en su fondo la de los gnósticos? Al menos podemos trazar los siguientes paralelos:

1°) El uso del símbolo del sueño entre platónicos, Plotino y los gnósticos[54].
2°) La descripción de lo Primero como allende de toda medida y figura[55].

12. "Es menester[a], sin embargo, ver claro con qué se necesita percibir cada cosa, unas con los ojos, otras con los oídos, e igualmente en cuanto a lo demás; también es menester creer que se necesita ver otras cosas con la Inteligencia y no pensar que el entender sea un oir o ver, como de mandar a los oídos ver se (podría pensar) también que no existen los sonidos, porque no se ven. Pero es menester reflexionar[b] que ellos (= los hombres) están olvidados[c] de aquello que no sólo desde el principio hasta ahora desean[d], sino que también lo anhelan[e]. En efecto, todo tiende hacia Aquél y lo anhela necesariamente, como adivinando que sin El no es posible saber[f]. Sí, ahora existe la percepción y admiración[g] de lo bello para los que, por

[a] = χρή, *infra* l. 5.

[b] = ἐννοεῖν.

[c] = ἐπιλελησμένοι.

[d] = ποθοῦσιν.

[e] = ἐφίενται, *infra* 7, 15, 17-18.

[f] = παντα γὰρ ὀρέγεται ἀνάγκῃ... ἄνευ αὐτοῦ οὐ δύναται εἰδέναι. Así cf. Arist. *Met.* A 980 a 1. Beutler-Theiler, III b, p. 412, aceptan como buena la conjetura de Ficino, "*se absque illo esse non posse*", *si placet*, Cilento, *Enneadi* III, 2, p. 69 y también ahora H.-Sch.[3], p. 403.

[g] = ἡ αντιληψις καὶ τὸ θάμβος, ver l. 12 y 34. Tb. III, 8, 11, 32.

decir, saben y están despiertos[h], siendo también ellas la obra del amor; pero lo Bueno porque está presente desde antes en el anhelo connatural, está también presente para los que están dormidos[i] y no admira a los que lo ven oportunamente, porque siempre está con ellos y no hay un recuerdo suyo ocasional; en rigor, no lo ven, ya que está presente para ellos cuando están durmiendo. En cuanto a la belleza, empero, cuando ella se presenta el amor da aflicciones[j], porque por necesidad los que la ven la desean. Siendo este amor segundo y de los que manejan el pensamiento, indica[k] que lo bello es segundo; por el contrario, el anhelo de Este siendo bastante más antiguo e insensible[l] dice también que lo Bueno[m] es más antiguo y anterior que aquello otro (=lo bello). Y del mismo modo, habiendo alcanzado lo Bueno todos consideran que es suficiente para ellos, porque (piensan) que está alcanzada la perfección; pero lo bello una vez llegado a ser no lo han visto todos y piensan que lo bello existe para sí, pero no para ellos[n], como sucede también aquí con la belleza; porque consideran que la belleza es de quien la tiene. Y es suficiente para ellos (=los hombres) parecer ser bellos, aunque no sean, pero lo Bueno no lo quieren tener aparentemente. En verdad ellos (=los hombres) disputan en gran manera la posesión del Primero y rivalizan y pendencian sobre lo bello, como si esto, como ellos, fuese algo engendrado[o], sería igual que si alguno de origen real, aunque ulterior, quisiera entrar en una dignidad igual al que está tras el rey, porque, respecto de aquél, existe desde uno y el mismo (progenitor), ignorando que él depende[p], sí, del rey, pero que aquél es anterior a él. Entonces, a pesar de todo, la causa del error es la participación de ambos en lo mismo, que lo Uno sea anterior a uno y otro y también que allí lo Bueno mismo no tiene necesidad de lo bello; lo bello, sin embargo, necesita de El. Pero, asimismo, lo Bueno es suave, acogedor y suficientemente delicado y, en tanto alguno lo desea, está presente para él; pero lo bello comporta admiración e impacto y mezcla el placer con lo que hace sufrir. Y en verdad, además, incluso arrastra desde lo Bueno a los que no saben, como lo que es amado, del padre; porque lo bello es mucho más joven, pero lo Bueno mucho más anciano, no por tiempo, sino por verdad. Aquello posee, asimismo, la potencia más antigua[q], porque la tiene por entero; en efecto, lo que

[h] = *ἐγρηγορόσιν.*

[i] = *καὶ κοιμωνένοις πάρεστι;* *infra* l. 14: *ὅτι κ. π.*

[j] = *ὀδύνας.*

[k] = *μηνύει.*

[l] = *ἀναίσθητος.*

[m] = *τἀγαθόν*, ver *supra* l. 11; *infra* ls. 19, 23, 32, 36.

[n] . . . y piensan/para ellos. Explican H.-Sch. II, p. 358: *pulchrumque putant ipsi (pulchro), non sibi (videntibus) esse* .

[o] = *ὡς καὶ αὐτῷ γεγονὸς ὥσπερ αὐτοί.* Sugieren H.-Sch. *αὐτοί* (*scil.* *γεγονότες*).

[p] = *ἀνήρτηται.*

[q] = *τὴν δύναμιν προτέραν.*

está después de El no (la tiene) por entero, sino cuanta existe después de El[r] y desde El. Así Aquél es también señor de ésta, no habiendo tenido necesidad de los que han llegado a ser a partir de ella, sino que habiendo liberado a lo que llega a ser queda completo y total[s], porque no necesita nada de esto, sino que El mismo es como era también antes de engendrar esto. Además de no haber llegado a ser (lo bello) tampoco le hubiera interesado, porque aun cuando hubiese sido posible llegar a ser a partir de El otra cosa, no habría tenido celo; pero ahora nada llega a ser, porque nada hay que no haya llegado a ser de cuanto llega a ser. Pero El no era el todo, para tener necesidad de estas cosas, sino que sobrepujando[t] a todas las cosas podía producir esto y permitir que fuesen desde ellas mismas, estando El sobre ellas".

Entonces, prosigue Plotino, si no es admisible reducir aquello que existe por sobre lo que nos dan prueba de su existencia los sentidos, a esta forma de ser y limitar así la realidad a sus esferas inferiores. se debe comprender que, realmente, hay diferentes órganos para conocer y que unos (los sentidos), serán aptos para captar lo sensible (aunque ni siquiera sean uniformes en sus funciones, porque, p. e., ven los ojos, no los oídos) y que la Inteligencia tiene también su ámbito preciso de aprehensión. Más, según tal principio, también es válida una deducción inversa. Es decir, si bien el ojo ve (seguimos con el ejemplo tomado por nosotros), pero si lo quisiéramos hacer oír fracasaría en tal objetivo, sin que por ello estemos autorizados a decir que los sonidos no existen, del mismo modo, no porque los sentidos sean por naturaleza incapaces de ponerse en contacto con la realidad inteligible, han de determinar la inexistencia de semejante realidad. Esto equivaldría, valga la comparación, a exigir a los hombres naturalmente dotados de vista, a comportarse como sus prójimos menos afortunados, los ciegos. Pero estas clases tienen un objetivo más alto. Están invitando no sólo al rechazo de un empirismo pedestre, sino incluso a trascender a la misma Inteligencia, el fundamento del mundo, por eso continúa el maestro. Así los hombres no suelen tener presente una experiencia que antes, ahora y siempre se cumple en ellos. Los hombres, todos y sin excepción, desean, aspiran al Principio, a lo Bueno que los mantiene en el ser, en el saber y en la belleza[56]. Y no sólo el hombre, todo ser tiende al Principio (es la otra cara de la contemplación), porque en última instancia de El depende. Y es este dominio y

[r] = αὐτὸν, *masculinum*, explica Cilento, *Paideia*, pp. 84 y 218.

[s] = πᾶν καὶ ὅλον, sugieren H.-Sch. II, p. 359, *nominatiui*.

[t] = ὑπερβεβηκώς.

presencia ilimitada de lo Bueno de la que se había hablado suficientemente en V, 5, 9 y que aquí se manifiesta como aspiración universal hacia lo Bueno, lo que permite a Plotino hacer una clara distinción entre lo Uno y la belleza inteligible, alejando nuevamente las dudas que podrían elevarse en el ánimo del lector de *Enn.* I, 6. Sí, porque lo Uno todo lo invade, nada escapa a su presencia benefactora y así mantiene todas las cosas en su ser. Evidente resulta esta sustentación ontológica en el ámbito humano. El hombre, bien duerma[57] o esté despierto, es siempre un hombre y se conserva tal, porque su naturaleza subsiste, digamos, prendida, básicamente, de lo que permite existir. También durmiendo el ser humano está aspirando a lo Bueno, pues, como ente, ello es inherente a su ser, no un privilegio de estados suyos excepcionales o circunstanciales. El hombre duerma o vele está en su ser, por él refleja a la Inteligencia, pero ésta, a su vez, es la imagen de lo Uno. Lo Bueno, pues, es la realidad y es el sostén final y necesario, desde el que el hombre gravita como ser que ocupa un rango propio en el universo. A la influencia ontológica de lo Primero nada escapa, cualquiera sea su circunstancia, total o parcial y si algo estuviese ausente, más allá de la esfera activa de lo Uno, sencillamente *no sería,*, es decir, ni aún sería no ser como aspiración y componente necesaria de los diferentes estados de ser, sino que no sería en absoluto, es decir, que en este caso ni una comprensión híbrida sería posible. Y esta manifestación de la Potencia expansiva de lo Uno, es la que permite a Plotino señalar de manera clara, que lo bello es segundo respecto de lo Bueno. Efectivamente, lo bello no es reconocido por todo hombre y en toda ocasión. Ante todo lo bello se capta, digamos, en la conciencia vigilante, hay que estar despiertos para gustar de la belleza, como también es necesario cierto grado de experiencia para poder avanzar en sus grados de manifestación y esto ya tomando el origen de su captación desde el peldaño más extendido en que se revela a los hombres, el del amor. Es decir, advierte Plotino, de diferentes alcances son estas dos actividades humanas de desear lo Bueno y de amar, que es desear la belleza. Lo Bueno siempre está presente como aspiración, porque, radicalmente siempre está nuestro ser con nosotros y él nos mueve a perfeccionarnos y a mantenernos en nuestro verdadero rango en cada grado de perfección conseguido. Diferente es el amor. El nos mueve a gozar, el motor del ideal estético no comporta la paz del deseo de lo Bueno, sino que nos impulsa a querer más y más, algo que nos es extraño y de esta manera es un deseo ambiguo en el que se combina el placer con la pena intrínseca o la inquietud por lo deseado. Lo

Bueno, sin embargo, lo repetimos, como fuente última del deseo, no permite desear más una vez alcanzado.

De este modo, hasta ahora, son tres las razones que se han dado para mostrar que l Bueno es primero respecto de lo bello:

Bueno	*bello*
Siempre está presente, tanto en sueños como en vigilia.	Exige estado de vigilia.
Su extensiva connaturalidad no exige ningún otro conocimiento previo.	Necesita experiencia anterior.
Es el reposo mismo.	Conlleva inquietud.

Reflexiona seguidamente el maestro sobre otras tres diferencias que se pueden adicionar a las anteriores:

a) El que alcanza lo Bueno lo considera la perfección y, por lo tanto, algo suficiente para el que lo ha obtenido.	Lo bello es considerado como algo externo, que pertenece al que lo posee; luego será suficiente para el que lo tiene, no para el que lo busca y reconoce que no es de él.

Esta circunstancia referida, es la que permite que se pueda aspirar a poseer una belleza aparente, pero no lo Bueno aparente.

b) Los hombres se esfuerzan por recuperar lo Bueno.	Rivalizan por poseer la belleza. En este caso, resulta obvio, no sólo la consideran algo engendrado (lo Uno es ingénito), sino que la rebajan al nivel de los seres sensibles, como si fuese uno más entre ellos. En realidad, manifiesta Plotino, se trata de un error, pero la causa de él es, justamente, haber confundido que porque ambos son generados y dependientes, deban tener la misma jerarquía ontológica.

En apoyo de lo dicho:

c) Lo Bueno acoge en paz.

Lo bello *conmueve* por esa mezcla de placer y de dolor que involucra, de lo que ya se ha hablado[57a].

Incluso llega a decir algo mas Plotino. Al que no ha tenido la experiencia de lo Bueno (ἀγνοῶν), lo separa de El, como el ser amado nos separa de nuestros padres[58]. Sí, lo bello es más joven (con el doble significado de la posterioridad ontológica y de que es la juventud la que amando y siendo amada se separa de los progenitores) Lo Uno, pues, más potente, tiene la potencia plena, lo bello la que El le ha dado, luego cuanta belleza hay en el mundo inteligible y sensible. De este modo, es siempre lo Bueno lo que domina sobre la potencia inferior, venida de El y de la que no necesita, porque se mantiene siempre El mismo y siempre dando.

Y todavía más. Es lo bello lo que ha venido de lo Bueno, pero de haber venido otra realidad, El hubiera quedado tal cual es, ya que está sobre todo lo que genera y, además, no tiene ningún pensamiento adverso contra nadie. Pero, por otra parte, advierte Plotino, esta posibilidad no tiene razón de ser, porque todo existe desde siempre, aunque en el devenir, internamente, es necesario el cambio y así se cumple. Pero el que está sobre todo lo generado, fijo o cambiante, y es su causa eficiente, de nada de ello puede necesitar[58a].

¿Tenemos en este capítulo algunos elementos que nos sean útiles para nuestro Cap. IV o algún anticipo de la polémica antignóstica? Este escrito continúa normalmente el anterior y con él combate dos modos de confusión: no se puede reducir la naturaleza de lo Uno a la del mundo sensible —este modo de crítica es fácilmente comprensible para cualquier orientación filosófica, no empirista—, pero, además, algo no tan simple de distinguir, la naturaleza de lo Bueno y de lo bello son diferentes, ambos son fin de aspiraciones humanas, pero diferentes a estas aspiraciones, porque diversos son los objetos de tales anhelos. Con mayor amplitud y de otra manera. No es lícito confundir a lo Uno con lo que precede de El, la Inteligencia, cuya perfecta adecuación se prolonga hasta el mismo límite del cosmos, pero también cuyo deseo, bien que satisfecho, signa a todos los seres indicando a Aquello que la trasciende. Lo Bueno, pues, es diferente y superior. Pero ¿Por qué se ha dedicado un largo capítulo a esta discusión, al parecer incidental? Dos, nos pa-

rece, son las causas de esta amplia exposición y de su inserción en nuestro contexto:

1) Platón no habría sido muy rígido en su terminología, dando al Sol del mundo de las ideas ambos nombres, como lo parece tener presente Plotino poco antes en V, 5, 8[59].
2) En Enn. I, 6 (1), 7, no se mostraba la distinción aquí establecida con toda claridad.

Pero estas soluciones acarrean nuevos inconvenientes ¿Por qué Plotino que en varias oportunidades, en este curso, ha dejado de lado cuestiones importantes, pero que no tenían que ver con la polémica antignóstica, dedica aquí tan detallada reflexión a este supuesto tema marginal? La respuesta nos parece ser única y justamente tiene que ver con nuestra investigación central. El hecho de que *Enn.* I, 6 no fuese suficientemente explícita en algunos puntos, éste entre ellos, y que así fuese manejada contra la interna coherencia de la doctrina que el maestro exponía, es, nos parece, lo que le obliga a tan arduo desarrollo.

Aquí, entonces, Plotino, como en otras oportunidades ya conocidas, se yergue como el legítimo exégeta del espíritu del platonismo y así se autocorrige en torno al peligroso tratado "Sobre lo bello", cerrando, de esta manera, otra entrada a reales o posibles críticas de los gnósticos, que se entrevé por el tiempo que ha dedicado a alguna de las cuestiones allí expuestas, que ellos manejaban y, a no dudarlo, con bastante gusto para ellos y pareja inquietud para Plotino, que habría de usar de sus mejores argumentos para borrar de las intenciones de sus adversarios, la condescendencia y las inclinaciones gnostizantes que podrían inspirar algunas frases e imágenes que se podían leer en aquel lejano primer escrito plotiniano[60].

Finalmente, parece también hacerse aquí palpable el sentido de *Enn.* V, 8, 2 en el interior de la mas amplia cosmovisión platoniana. A la jerarquía de las bellezas exterior, artística e interior, se la ilumina desde el horizonte del móvil último que se refleja en la segunda hispóstasis. Y de este modo la disposición afectiva predominante en el amor humano y sublimada en la obra de arte, parece, respecto del alma, moverse más externamente, y así con más limitaciones; por el contrario, el puro existir, la aspiración a mantenerse en el ser, asemeja ser el centro más íntimo (sus expresiones más puras serían la actividad intelectual, pero por sobre todo y ordenando esta misma vida, los logros de la virtud), el que así llega a ser también lo que más ilimitadamente manifiesta a lo Uno.

13. "Pero también era necesario que El siendo lo Bueno[a] y no una cosa buena, que no tenga nada en sí[b], porque ni bueno es. En efecto lo que se llega a tener, se tiene como algo bueno o no bueno; pero en lo Bueno, lo propia y primeramente Bueno, no hay lo que no es bueno, ni lo Bueno tiene lo que es bueno. Por consiguiente, si no tiene lo que no es bueno ni lo que es bueno, nada tiene; también, por lo tanto, si nada tiene, 'es único y vacío'[c] de lo demás. Ahora bien, si lo demás es bueno, aunque no lo Bueno, o no bueno, El, sin embargo, no tiene ni uno ni el otro de éstos, y no poseyendo nada, ya que nada tiene, es lo Bueno. Así pues, empero, si se le agrega cualquier cosa, esencia, inteligencia o belleza, con el incremento se le quita que sea lo Bueno. Entonces, habiéndole quitado todo[d], nada asimismo habiendo dicho sobre El, ni habiendo confesado falsamente sobre alguna cosa que exista en El, se ha permitido el término 'es' que nada ha atestiguado de lo que no esté presente[e], al modo como los que hacen los panegíricos sin pericia, debilitan la gloria[f] de los que son encomiados agregándoles lo que es inferior al mérito de ellos, ya que se encuentran faltos de recursos[g] para decir las palabras apropiadas[h] sobre las personas que constituyen su argumento. Por lo tanto no le agreguemos tampoco nosotros lo que es posterior y más débil, porque Aquél no sólo es Causa de estas cosas en tanto va por encima de ellas, sino que asimismo, El no es estas cosas. Y en verdad resulta que la naturaleza de lo Bueno no es todas las cosas, ni lo Uno algo de todas las cosas, porque (de ser así) todo estaría bajo una sola y misma cosa[i], pero estando con todas las cosas bajo lo mismo, se podría diferenciar solamente por lo propio, la diferencia específica y lo accidental. Siendo así El sería dos no Uno, entre cuyas partes una sería no Bueno, lo común, y la otra, Bueno. Luego sería una mezcla[j] de Bueno y de no Bueno; y así, ni pura ni primeramente Bueno, sino que lo sería primeramente Aquél del que al participar ha llegado a ser bueno junto con lo común. Por lo tanto, es bueno por participación, pero Aquello de que ha participado, no es nada de todas las cosas. Lo Bueno, entonces, no es nada de estas cosas[k]. Pero si hay en El algo bueno (porque teniendo diferencia

[a] = *ταγαθόν*, ver también, l. 3, 4, 7, 9, 11, 24, 25, 26, 29, 33, 34. H.-Sch. II, p. 359 explican: *αὐτόν subiectum, ταγαθόν* et *μὴ ἀγαθόν praedicatum.*

[b] = *ἐν αὐτῷ*, H.-Sch. (*in seipso*).

[c] = *μόνον καὶ ἔρημον*. Cf. *Filebo*, 63 b 7-8.

[d] = *πάντα ἄρα ἀφελών*, *supra*, l. 10.

[e] = *Πάντα ἄρα ἀφελὼν καὶ οὐδὲν περὶ αὐτοῦ εἰπὼν οὐδὲ τι ψευσάμενος ὡς ἔστι, παρ' αὐτῷ, εἴασε τὸ 'ἔστιν' οὐδὲν καταμαρτυρήσας τῶν οὐ παρόντων.* Aclaran H.-Sch.: *εἰάσε*, (*subiectum τις*), es decir, el del anterior *προστίθησιν*.

[f] = *δόξαν*.

[g] = *ἀποροῦντες*, cf. V, 5, 6, 24.

[h] = *ἀληθεῖς ...τοὺς λόγους*.

[i] = H.-Sch.: *in unum et idem atque omnia subsumetur.*

[j] = *μικτόν*, ver 1. 35, *ἀμιγὲς πάντων*.

[k] = Ahora H. Sch.³ siguiendo a B-T. eliminan esta oración como una glosa.

específica, este compuesto sería bueno por ella), debe existir desde otro. Pero El era Simple y único Bueno, luego con mucha más razón Aquél del que deriva será único Bueno. Para terminar, lo Primero, igualmente lo Bueno, se nos ha mostrado como lo que es sobre todos los seres, único Bueno y que nada tiene en sí; sin mezcla de cosa alguna, no obstante, sobre todo y Causa de todo. Así, en verdad, la belleza y lo que es no derivan ni de lo malo ni, por otra parte, de lo indiferente. En efecto, el que produce es más fuerte que lo producido, porque es más perfecto[1]".

Y aclarando el anterior punto fundamental en la exégesis platónica, que lo bello pertenece al ámbito inteligible y que no se puede confundir con lo Bueno, Plotino remata este tratado con una esclarecedora exposición de sesgo apofático.

Lo Uno se ha presentado hasta ahora a través de símbolos o de designaciones positivas peculiares como la Luz, la Potencia, lo Uno, lo Bueno, la Causa, el Principio, a través de designaciones eminenciales, como Prepadre, más allá de la Inteligencia, del ser, del pensamiento, etc.[61]. Ahora ha llegado la hora de mostrar la incapacidad inherente al lenguaje atributivo para nombrarlo o describirlo (rec. ya III, 8, 10) y, normalmente, el uso de la negación para referirse a El[62]. Claro está, que combinando este último y radical expediente con los usos simbólico, positivo y eminencial que ha llevado a cabo el mismo maestro para referirse al plano superior de la realidad, no será posible confundir, como quieren algunos autores, la, digamos, Nada por exceso con la pura nada, intrínsecamente defectuosa[63]. Por consiguiente, y bien entendido, este empleo del recurso apofático quiere significar, como además se aclara, que la trascendencia infinita del Principio, como allende de cuanto a El está subordinado, y entre estos elementos el lenguaje mismo, no puede ser reflejada dignamente por ningún medio inferior, porque excede por excelencia a todos ellos y se corre siempre el riesgo de la deformación del contenido que se quiere expresar. Por el contrario, las dificultades que experimenta también el lenguaje para expresar lo que caracteriza a la indeterminación de la materia o a un imaginable no ser total, se deben también a la naturaleza propia del objeto que quiere ser caracterizado, que en este caso siendo la plena deficiencia ni el instrumento normal que posee el hombre para significar los contenidos del ser, lo puede nombrar, porque,

[1] Hacen presente H.-Sch., II, p. 361, ls. 33/38 –es decir, "Para terminar/más perfecto"– *a Porphyrio addita suscipiat Bréhier* y Cilento, consecuentemente, *Paideia*, p. 86 (la numeración de los renglones manifiesta una errata) y p. 219: *ut porphyriana κεφάλαια delenda censent quidam edd.* Más explícitos Beutler-Theiler, III b, p. 414: *"In 33/38 liegt nicht mit Bréhier porphyrianische Zusammenfassung vor"*.

justamente, aquí sucede lo inverso de lo anteriormente dicho, es el lenguaje el que por mayor riqueza, el que construido para vehiculizar al ser y a los seres, tampoco puede describir lo que carece de contenido real[64].

Entremos, pues, en la explicación de Plotino. Dice Plotino que estamos hablando de lo Bueno, pero entiéndase, esto no significa que sea algo bueno. O sea, una substancia a la que además se le agregue el atributo de la bondad (rec. III, 8, 11), no, se trata aquí del Sujeto sin determinaciones, simplemente lo Bueno, sin agregarle ningún atributo; luego, desde la perspectiva de la predicación, "ni bueno es", pues carece de toda cualidad, y así no habrá género en el que se lo pueda incluir para llevar a cabo un juicio correcto[65]. Y deteniéndonos, por consiguiente, en lo Bueno como Sujeto puro, no tendrá nada en sí, ni lo bueno, porque nada se le puede sobreponer predicativamente, pero tampoco su contrario, lo no bueno, pues nada se le opone; en realidad, bien mirado, nada tiene ni posee. Y así, siguiendo lo dicho por Platón, en tanto carece de todo, tanto positivo como negativo, porque todo esto le es inferior, puede decirse con justicia y corrección que es 'único y vacío' de cualquier cosa.

En pocas palabras, lo Bueno (y es ésta la perspectiva simplificada en que toma el maestro al Principio para hacer claro su razonamiento) que no es bueno, pero tampoco no-bueno, será en el fondo, como Bueno, Nada, pues rehúsa toda cualidad y, por ende, toda predicación. Y coherencia total. Todo lo que se le agregue a la Nada no la enriquecerá, sino que la hará más pobre, le vendrá de abajo y le atribuirá elementos que tienen que ver con seres inferiores. La misma gran tríada por excelencia caracterizadora del mundo inteligible: ser-conocimiento-belleza, está bajo El y de El procede, echarle encima a lo Uno semejantes bienes, por excelsos que sean respecto del mundo sensible, en absoluto le favorecen[66].

¿Qué podemos, entonces, decir sobre lo Bueno? Sencillamente, nada. Lo más, con las debidas precauciones para no confundirlo con el ser y siguiendo la leccción de lógica de las primeras líneas que lo eximen de todo predicado, decir que 'es', o sea, a lo puramente Sujeto, libre de toda subsunción atributiva, se le puede agregar la cópula: 'es', sin predicados, que *ipso facto* remite a su real modo de ser, vacío por exceso. Esto es lo único aproximativamente correcto que nuestro lenguaje puede hacer para no traicionar a Aquello, sin preocuparnos por adornarle, ni sentirnos pesarosos de nuestra mezquindad judicativa, pues, realmente, con nuestra aparente generosidad en lugar de dignificarlo, lo que estamos haciendo es

adulterar con nuestra presentación su propio modo de ser. Así pues, puede correr pareja la lección respecto de la debilidad del lenguaje, vehículo de una lógica de contenidos binarios, cuando se quiere referir a lo Uno[67]. Naturalmente estamos mal dotados para hablar de lo Inefable, por lo tanto, tomemos conciencia de ello y no seamos como aquellos malos panegiristas que ante la evidencia de los méritos del agasajado quieren poner algo de su propia cosecha y dicen mucho menos de lo que el personaje por sí mismo, sin discursos, representaba y reflejaba. Por lo tanto, una insistencia más, de la Causa de todo, no digamos nada, la falta de propiedad estará siempre aquejando a nuestro lenguaje, ya que de continuo, estaremos aplicando el efecto, a lo que, por ser causa, es mucho más y diferente.

Y para concluir con su tratamiento de lo Uno, trata otra vez el maestro de aclarar la trascendencia de lo Bueno (rec. III, 8, 11 *in fine*). El no es el conjunto de todas las cosas, ni algo entre ellas. De ser así, en cualquiera de ambos casos, alguna nota le habría de distinguir, ya que tendría con ellos algo en común, pero también algo propio que le permitiría ser lo Bueno. Este carácter propio habría de ser su diferencia específica, la que, necesariamente tendría que venir de otro, igual, éste sería lo bueno, propiamente hablando. Más, si hemos dicho que lo Bueno es Simple y Unico, este otro del que le viene su carácter propio lo sería con mucha más razón[68]. O sea, lo que se ha querido demostrar es el absurdo de una tesis que conduce a la existencia de una hipótesis equivalente a la naturaleza misma de lo Uno, con lo que la idea de lo Bueno combinada con otras cosas cae de suyo, por gratuita e innecesaria.

Cierra Plotino la clase con un resumen de propia mano en el que dice: a) Lo Primero/Bueno está sobre todo; b) El es único y libre de todo atributo, lo que no le impide dominar a todas las cosas y ser su Causa; c) de este modo belleza y ser vienen de El, luego ni de lo malo ni de lo indiferente (rec. V, 8, 2); d) porque, finalmente, Este es superior a ambos y lo que produce es más perfecto que lo producido[69].

Acerca de los gnósticos se nos hace presente en este capítulo que nos encontramos con una parte del desarrollo del resumen que abre *Enn.* II, 9 y que así se muestran claramente vinculados *Enn.* V, 5 (32) y II, 9 (33). El desarrollo, nuevamente, de la teología negativa, nos está exigiendo explicaciones.

NOTAS AL CAPITULO III

[1] Es el título de *V. P.* XXV, 45 y de los manuscritos. *V. P.* V, 30, lo amplía algo: "περὶ νοῦ καὶ ὅτι οὐκ ἔξω... κτλ."; el *Pinax* 5, 11-12, aporta otra pequeña novedad: "περὶ τοῦ ὅτι οὐκ ἔξω ...τὰ νοήματα" y el *Summarium* pertinente, ls. 8-9, repite este último. Sin duda tiene relación el contenido de este escrito con lo dicho en *V. P.* XVIII acerca de las dificultades de Porfirio para comprender la tesis plotiniana de que los inteligibles no se encuentran fuera de la Inteligencia y la subsiguiente discusión encargada a Amelio (se habla allí, l. 11, de: "...ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητα"), pero no se trata de un escrito motivado por esta polémica (así lo quería J. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 50, n. 4), sino que, como vamos viendo, tiene otro claro origen e itinerario. Asimismo *V. P.* XX nos informa que el inspirador de las ideas de Porfirio sobre este tema era Longino y que el célebre "filólogo" (*V. P.* XIV), había también manejado y criticado el tratado Περὶ τῶν ἰδεῶν e incluso, con tal eficacia, que había hecho tornar al redil al discípulo infiel. En la "respuesta a la carta de Amelio", Longino tocaba también el tema, ya que previamente le había sido notificado por el asistente de Plotino en la carta-programa sobre la doctrina del maestro que había enviado al también ex discípulo de Ammonio (*V. P.* XX). De acuerdo con lo dicho el primero de los escritos de Longino no puede ser anterior a los años 265/266.

[2] El verbo utilizado es εἰκάζω, no hemos encontrado ningún paralelo en el léxico de Bréhier. Por el contrario el sustantivo εἰκασία se hace presente en *Enn.* IV, 4 (28), 5, 5, con el mismo sentido que aquí le damos: "En efecto no es necesario que ella (la potencia en el alma que descubre intuitivamente los inteligibles), haga uso para descubrirlos ni de conjetura, ni de silogismo que trae los principios de otra parte". Ver también Albino, *Epit.* VII, 5 (Louis, pp. 46-47), Platón, *Rep.* 511 e 3; VII, 534 a 1 y 5. Para el término verbal en sus diferentes acepciones que incluye también ésta, cf. E. Des Places, Platon, *Lexique*, I, p. 162. El sentido genérico, p. e., se encuentra usado por Numenio, Fragm. 26 (L. 3) (Des Places, p. 71).

[3] Cf. *Enn.* IV, 8 (6), 1, 7; VI, 9 (9), 5.

[4] Claramente este capítulo sobre teoría del conocimiento tiene por base doctrinas históricamente conocidas que Plotino combate, porque le impiden proseguir la trayectoria iniciada en este curso, sin refutarlas, ya que ellas aniquilan básicamente la doctrina ontológica del conocimiento y de la verdad que él mantiene. Por lo tanto, nada, frente a Bréhier, V, p. 83, de que: *"Le premier chapître de ce traité, que l'on peut facilement isoler du reste..."*. Tomamos, sin embargo, como fundamento al sabio helenista francés para identificar a los sostenedores reales de las tesis señaladas. Eran, ciertamente, los epicúreos los que daban por sentado que existen entre las prenociones, cuyo criterio de verdad descansaba últimamente en la sensación, algunas nociones, las de átomo y vacío, que son verdaderas a partir de la demostración (Usener, *Epicurea*, p. 181, 22 y ss.), tales προλήψεις son evidentes, ἐνάργει (Usener, p. 187, 32). Plotino señala que todo razonamiento se basa sobre premisas en donde es necesario investigar la posible evidencia, cf., p. ej., Arist., *An. Post.* 71 b 20 y 99 b 20 (Tricot, pp. 8 y 241) y en la línea platónica, Albino, *Epit.* VII, 5; la síntesis escéptica se encuentra en Sexto Emp., *Lin. pirronianos* II, 169 (Mondolfo, p. 169). Pero era también la misma escuela (y con plena vigencia en esa época de tener en cuenta a Numenio, Fragm. 24 (L. 1) (Des Places, p. 63): "la escuela (διατριβή) de Epicuro semeja a un verdadero estado sin la menor sedición, teniendo un unico cómún espíritu, una sola mentalidad; por ella, eran, son y, como parece, serán dóciles"), la que sostenía en su "canónica", la evidencia del conocimiento aportado por los sentidos: εἴδωλα, ῥεύματα, mediatamente, προλήψεις (ver, brevemente, Zeller, *Outlines...*, pp. 233-234, los textos en Usener, pp. 186-187). Este punto, fácilmente critica-

ble, ya había sido rechazado por la tradición escéptica, así Sexto Emp., *Adv. Math.*, VII, 404-414.

[5] Para esta segunda postura, contra la que fue campeón Arcesilao, cf. Sexto, *Adv. Math.*, VII, 162-164.

[6] Quiere Bréhier, V, p. 84, seguido por Cilento, *Paideia*, p. 196, que esta segunda parte del razonamiento siga siendo dirigida contra la formación de las prenociones y la validez de las operaciones judicativas entre los epicúreos. Puede ser así, pero ello no deja de lado a los estoicos, que sostienen una teoría sobre el origen del conocimiento tan empirista como la de Epicuro. Más, aquí se habla de νοήσεις = τύποι y se emplea el verbo τυπῶ, la terminología es más estoica que epicúrea. En el estoicismo se habla de τύπωσις (así la *phantasía* = τύπωσις ἐν ἡγεμονικῷ), νόησις, ἔννοιαι, ἐννόημα, etc., se recuerda, asimismo, que el niño es como una *tabula rasa* y se tiene una teoría psicologista sobre el origen del conocimiento que se basa en la impresión sensible, la que deja listas las prenociones que serán desarrolladas en conceptos con el desenvolvimiento psíquico del niño. En todo este progreso actúa el logos presente en el ser humano, ya a través de una primera forma de juicio que posibilita la misma impresión duradera, la *synkatathesis* o asentimiento, etc., o sea, que fuera de la misma representación hay otro elemento activo que le permite adecuarse ¿No es esto lo que dice aquí Plotino? Cf. Pohlenz, *La Stoa*, pp. 97-117.

[7] Hay aquí una doble referencia literal. El vocablo πρότασις, tiene por correlato el sentido lógico aristotélico. Técnicamente es la premisa de un silogismo, significado con que aparece en *An. prior.* A I 24 a 26 (como lo hacen presente los edd. críticos de Plotino y sus comentadores) y a todo lo largo de la obra. Pero nos parece que Plotino se refiere más propiamente aquí al significado intrínseco de la proposición, según se encuentra expresado en *De Int.* 17 a 5 (Tricot, pp. 83-84): "todo enunciado (*lógos*) tiene una significación, no, empero, como un instrumento natural, sino, como lo hemos dicho, por convención (κατὰ συνθήκην). Sin embargo todo enunciado no es una proposición, sino sólo el enunciado en el que reside lo verdadero o lo falso . . .". Noción que se encuentra en el estoicismo como concepto básico de su lógica proposicional, con el nombre de *axioma*, o sea, "un enunciado completo (λεκτὸν αὐτοτελές) que es verdadero o falso", en donde también se dejan de lado, para hablar con terminología actual, las proposiciones exhortativas y exclamativas. Empero, estas nociones lógicas están vinculadas a una teoría gnoseológica de tipo empirista, como sabemos, por una parte, pero, por otra, no son en el fondo, sino formas lingüísticas dobles, por cuyo medio se expresa el logos operativo en el hombre. Formas dúplices, es decir, que contienen un significante material (σημαινῶν) y un significado intrínseco (σημαινόμενον), esto último es realmente lo que se enuncia (λεκτόν) –entidades diferentes de los seres individuales corpóreos, que son los que poseen real existencia–, conjunto de objetos lógicos que no tienen más realidad, como conceptos universales, que los que les da la lengua, verdaderos "soplos de la voz". Con razón Plotino, repitiendo a sus mismos sustentadores, quita la realidad tanto a las προτάσεις, como a los ἀξιώματα y λεκτά. Pueden verse las citas literales *ad locum* del texto crítico, así como Pohlenz, *La Stoa*, p. 62 y pp. 82 y ss. y A. Graeser, *Plotinus and the Stoics*, pp. 33-35.

[8] La forma verbal παραδεχομένη usada en el texto griego aclara el significado de la palabra *dóxa*. Se advierte así desde Bouillet.

[8b] La referencia a las "imágenes compuestas en la Inteligencia", tiene un paralelo en el *Anónimo de Bruce*, en donde se dice que el Padre dibujó en el Eón Hombre el universo y que los Eones imitando al Padre, reproducen entre ellos la chispa de luz. Cf. Ch. A. Baynes, *o. c.*, pp. 12 y 96 y más adelante p. 287, n. 56. Es por lo tanto, muy probable que entre las diversas posturas gnoseológicas sin fundamento sobre la verdad, Plotino incluyera la sugerida aquí por tan extraño lenguaje gnóstico. Rec. también V, 8, 5, 22-24.

[9] Lo explica ahora con mucha claridad Cilento, *Paideia*, p. 198, pero debe agregarse lo dicho en 8 b.

[10] Se trata de la tesis gnoseológica platónica, cf. *Rep.* VII, 534 a 1-5. En definitiva, Plotino muestra que siendo insostenible la tesis de la imposibilidad del conocimiento y,

por ende, tratándose los planteos gnoseológicos nominalista/empirista y empirista, respuestas frustradas a tal problema, 1° la tesis escéptica, aunque erigida en árbitro de las otras dos, intrínsecamente inestable, señala la necesidad de su contraria, o sea, el conocimiento es posible y 2°, siendo así, hay que fundamentarlo debidamente, es decir, por el único camino válido, desde la Inteligencia como segunda hipóstasis. Por esto nos resulta muy dudosa la tesis sostenida por Ch. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, pp. 34-40.

[11] Téngase también presente la identificación en la Inteligencia de ser y decir, su permanencia y el empleo del verbo *προφέρω*.

[12] Podría orientar en tal sentido la similitud con algunos de los pasos que condujeron a Descartes al *cogito, ergo sum*, fundamentado, igualmente, sobre la inmediatez gnoseológica. Sería oportuno recordar aquí, ya que no se hizo antes, el largo uso que san Agustín ha hecho de *Enn.* V, 5, 1-2, 17 en *De Gen. ad litt.* XII, *passim*, como recuerdan los edd. críticos con J. Pépin, *"Rvue. Hist. et Phil Relig.*, 4. 1954, pp. 382-397, en relación con *De vera relig.* 39, 73 y *De Trin.*, X, 10, 14.

[13] Cf. ante todo *Epist.* II, 312 e; Numenio, fragms. 11 (L. 20), 15 (L. 24), 16 (L. 25) y 19 (L. 28) (Des Places, pp. 53, 56, 57, y 59). El tema de la relación Uno/Inteligencia, tiene claras manifestaciones, bien que ambiguas, en los platónicos del siglo II y antes. Cf. Plutarco, *De Is. et Os.*, 2, 3, 33, 41, 51, 53 y 62, también C. J. De Vogel, *Greek Philosophy*, III, pp. 376-395; Máximo de Tiro, XVII, 8; Albino, *Epit.* IX, X, 2, 3 (Louis, pp. 50-57); cf. A. J. Festugière, *RHT*, IV, pp. 92 y ss. Pero dejándonos llevar por el mismo Numenio podemos ir más lejos. En efecto, según el testimonio de Calcidio *In Tim.* c. 295-299, en donde el filósofo neopitagórico rechaza la opinión de algunos pitagóricos (no, precisamente, la rama que él sigue) que hacen provenir la dyada indefinida de la Mónada única, cuando ésta abandona su naturaleza (Num. fragm. 52 (L. Test. 30) (Des Places, p. 95), no dice otra cosa que el testimonio de Eudoro (fl. 25 a. JC) citado por Simplicio, 181, 17 D: "Y de otra manera han dicho (los pitagóricos) que lo Uno es principio de todas las cosas, en tanto sería principio no sólo de la materia, sino también de todos los seres que llegan a ser a partir de El; empero, dicen que también Este es el Dios que está sobre todo (*ὑπεράνω*). Moderato (2a. mitad I s. d. JC.) en un texto precioso examinado por Dodds, nos decía: "Este, según la doctrina de los pitagóricos, muestra a lo Uno primero por encima del ser y de toda esencia, dice que el segundo uno, que es el ser realmente ser e inteligible, es las formas, que el tercero, que es el uno relativo al alma, participa del Uno primero y de las formas, y que la naturaleza que viene última después de éste y que es la naturaleza de las cosas sensibles, no participa, sino que está en orden por el reflejo de los dos primeros, por el hecho de que la materia inherente a las cosas sensibles es una sombra del no ser que se encuentra principalmente en la pluralidad (de las formas) y que ella es más inferior aún que ésta". Nicómaco de Gerasa (apud Jamblico, *Theol. Arithm.*, p. 57.21 de F) confirma la misma doctrina en pleno siglo II. Pero es posible remitirse aún mucho más atrás, para desembocar, como ha sostenido ya el P. Festugière, en una vinculación de este tipo de ideas con el mismo Platón, a través de las especulaciones sobre los números ideales en la Antigua Academia (y Plotino es un buen testigo de esta inclinación). Tenemos para ello el testimonio *a contrario* del mismo Arist., *Met.* A, M y N y el de Hermodoro, un platónico de la primera generación académica, en Simplicio, *In Phys.* 247.30, 248.20. Se trata de un campo tan prometedor como poco explorado. Nos hemos orientado así: para el fondo de Plotino, ha organizado la investigación Armstrong, *Plotinus*, pp. 1-28; la discusión de los textos está en E. R. Dodds, "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One' ", *Class. Quart.*, July-Oct., 1928, pp. 129-142, algunos elementos del mismo autor en Proclus, *The Elements of Theology*, pp. 310-313; el más amplio estudio, A. J. Festugière, *RHT*, IV, pp. 22-25; 32-40; 84-140 y pp. 308-311; buenos elementos en relación con Espeusipo en Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, pp. 96-128, superando a H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, pp. 31 y ss. Notas de tener en consideración en C. De Vogel, "A propos de quelques aspects dits néoplatonisants du platonisme de Platon", *Le Néoplatonisme*, pp. 7-16 y H. Dörrie, "Die Erneuerung des Platonismus in ersten Jahrhundert vor Christus", *ibid.*, pp. 17-33.

[14] Tal nos parece el significado en este contexto del término κρηπίς. El léxico incompleto de Bréhier no nos sirve de ayuda, tampoco el de Des Places, para Platón. L. S. J., p. 994, es bastante escueto y facilita, próximo a nuestro autor, el término usado con otro significado. Máximo de Tiro, 13,7: κρηπίς καὶ ἕδρα νόσου. Por fortuna, P. Chantraine Dict. Etim. de la langue grecque, II, p. 582, orienta mejor y remite a Plutarco.

[15] Cf. V, 1 (10), 8. En general, H. Dörrie, "Der König", *Rvue. Int. Phil.*, N° 92, pp. 217-235.

[16] Cilento, *Paideia*, p. 200, ha reunido algunas de las opiniones que se han dado sobre el probable origen histórico de la imagen del cortejo real.

[17] Ver, p. ej., *De mundo*, 398 a 10-15.

[18] Cf. R. Arnou, *Le désir de Dieu*, pp. 130-131.

[19] Plotino registra el vocablo sólo aquí, según Bréhier, VI, 2, p. 232. El empleo del término se encuentra en otros autores clásicos, desde Píndaro, *Vide* L. S. J., p. 1494 y Jámblico, *De Myst.* VIII, 4 (Des Places, p. 198). Entre los gnósticos es común, refiriéndose a la Divinidad Suprema, p. ej., Valentinianos: Ireneo, *A. H.* I, 1, 1 y I, 2, 6 (Harvey, pp. 8 y 13); Marcos: Ireneo, *A. H.* I, 13, 6; I, 14, 2 y I, 14, 7 (Harvey, pp. 125, 133 y 142); *Sophia JC.*, ed. Till, 221 (90), 15 ss.; Baynes, *Treatise*, 51, p. 52, n. 7; 116; *Epist. Eugnostos*, 74, 20-75, 5, dice: "El Señor de todo es en verdad llamado no "Padre". sino "Propadre"; en efecto el Padre es el comienzo de lo que es revelado. Puesto que él, es el Prepadre sin comienzo . . .". Puede v. también el paralelo griego en el papiro de Oxyrhyncus 1081 (De Santos Otero, *Los Ev. Ap.*, p. 83) y en relación con esto H.-Ch. Puech, en *New Test. Apocripha*, I, pp. 243 y ss. Hay un uso no tan estricto en C. H., *Exc. ex Stob.* II A, 13 (Festugière III, p. 7); II, B, 3 (Festugière, III, p. 14), *Koré Kosmou*, 10 y 32 (Festugière, IV, pp. 4 y 10). Una breve orientación en Festugière, III, p. XVI. El sentido general lo atestigua también Justino, *Ap.* I, 32, 3 (Bueno, p. 216) y hay un curioso eco en Synesio de Cirene, *Hymnii* I, 147 (Dell'Era, p. 45): "πατέρων πάντων πάτερ αὐτοπάτωρ, προπάτωρ, ἀπάτωρ. *Si lubet*, Sagnard, *La Gnose Valentinienne*. . ., p. 326 y, especialmente, A. Orbe, *Est. Val.*, I/1, pp. 19-21.

[19a] Cf. Cap. II, n. 2.

[20] El uso de εἴρηται para comenzar un resumen se encuentra en otras oportunidades: IV, 3 (27), 5 *in fine*; ver también VI, 4, 10 al final y IV, 3, 8 *in initio*. Cf. un ejemplo de refutación en II, 9, 4, 6: "ἡμεῖς δέ φάμεν".

[21] El verbo ἀΐσσω, lit. saltar, se encuentra, como vimos, en V, 3 (49), 17, 7, en una expresión casi pareja. También en VI, 7, 16, 2 y VI, 8, 19, 8 (Cilento, *Paideia*, p. 204). Confirmado el empleo figurado para la luz, el pensamiento, etc., por Chantraine, *Dict. Etim.*, I, p. 39.

[22] Cf. A. J. Festugière, *RHT*, IV, pp. 26 y ss.

[23] Cf. V, 1 (10), 5; II, 4 (12), 9; VI, 7 (38), 33, 17; I, 8 (51), 2, 5 (Beutler- Theiler, III b, p. 405, Cilento, *Paideia*, p. 204). Platón, *Pol.* 283 d, 284 e. *Si placet, Bréhier, La filosofía de Plotino*, pp. 171-181; Armstrong, *Plotinus*, pp. 26-28.

[24] Cf. E. Amado, "A propos des nombres nombrés et des nombres nombrants chez Plotin", *Rev. Phil.*, july-sept., 1953. Ver también para lo que sigue VI, 6 (34) 15, 16; Bréhier, V, pp. 85-86; Beutler-Theiler, III b, pp. 407-408; Cilento, *Paideia*, pp. 204-207.

[25] Cf. *Enn.* I, 6 (1), 3; Arist. *Met.*, 1, 1046 a 26-28.

[25a] Puede verse también J. Igal, "Dos notas al tratado 'Sobre los números' de Plotino", *Estudios Clásicos*, XIV, 1970, pp. 453-472.

[26] Cf. *Cratilo*, 401 c-e; 421 c. Véase, por ej., la interpretación de Albino, *Epit.* VI, 10-11 (Louis, pp. 36-41) y Proclo, *In Tim.* II, 133, 27. Ver al mismo Platón, *Sofista* 263 e.

[27] Le da mucho menos peso a lo dicho Bréhier, V, p. 86, lo sigue Cilento, *Paideia*, pp. 208. Beutler-Theiler, III b p. 407, advierten como es otro el pensamiento estoico al distinguir (lo) significante y significado. Ver *supra*, n. 7.

[28] Cf. sobre los ofitas, Hipólito, *Elenchos*, V, 8, 22, 10-13; V, 8, 34 y 35, 14-36; V, 8, 41, 9-11 (Völker, pp. 20, 22 y 23). Otras consideraciones en A. Orbe, *Est. Val.* I/1, pp. 91 y ss., aunque la relación valentinianos/estoicos basada en Orígenes, *Contra Celso* I, 24 (Bueno, pp. 58-59), no nos parece tan convincente.

[29] Rec. V, 8, 4, 53; V, 5, 4, 38.

[30] Tal nos parece el significado del texto griego. Otras traducciones nos parecen un poco libres y orientadas por el prejuicio "antietimologista" atribuído a Plotino.

[30a] Cf. VI, 9 (9), 3; VI, 7 (38), 17, 32. Para la relación del concepto con Platón, ver Arist., Met. 987 b 20-25 (Tricot, I, pp. 60-62).

[31] Cf. V, 4 (7), 2.

[32] Entendemos *ὅτι ...ἔστι* (=*εἶναι, ὕπαρξις*) y *οἷον ...ἐστί* (*οὐσία*). Cf. Arist., *An. post.* 89 b 34 (Tricot, p. 163). La historia literaria de la distinción puede verse en A. J. Festugière, *RHT*. IV, pp 6 y ss.

[33] Cf. Hipólito, *Elenchos*, VII, 20, 4 (Völker, p. 46); "*οὐδὲ γὰρ τῷ κόσμῳ, φησιν, ἐξαρκεῖ τὰ ὀνόματα, οὕτως ἐστι πολυσχιδής, ἀλλὰ ἐπιλέλοιπε· καὶ οὐ δέχομαι, φησὶ, κατὰ πάντων εὑρεῖν κυρίως ὀνόματα...*"

[34] Cf. *Tim.* 45 c d y 68 a b ss., asimismo *Rep.* 508 a c. Puede verse A. Rivaud, *Timée*, pp. 104-105. Ver también Albino, *Epit.* XVIII, 1 (Louis, pp. 98-99). Ya orientaban algo Bouillet, III, p. 82, n. 1 y Bréhier, V, p. 87.

[35] Cf. V, 6 (24), 4.

[36] Cf. J. Trouillard, *La purification plotinienne*, p. 105 y ss.

[37] Cf. A. Orbe, *Est. Val.* I/1, pp. 38-57; *idem, Est. Val.* IV, pp. 20-26 y para prolongar la línea tradicionalista, F. Asensio, *El Dios de la luz*, Roma, 1958.

[38] Anteriormente, VI, 9 (9), 9; V, 1 (10), 6, 7 y 10 VI, 4 (22), 16-25; III, 6, 5; IV, 3, 6; VI, 8, 16. Ver más adelante. Tenemos además algunas remisiones terminológicas: *φωτοειδῆ*, con *ἀγαθοειδῆ* (ver tb. Cap. III, n. 28); *ἀθρόᾳ προσβολῇ* con III, 8, 9 *ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ*; *πάλιν ... ἰτέον* con *ἐπανιτέον*; *ἐξαίφνης φανέν* con V, 5, 3, 13.

[39] Advierten Beutler-Theiler, III b, p. 410 del uso del verbo *παρασκευάζω* presente también en VI, 9 (9), 4, 26 y en VI, 7 (38), 34, 10 ss. como expresión mistérica, presente en Porfirio, *Ad Marcellam*, 287, 6 y Filón, *Quaest. ex*, 2, 51. Ello es, a su vez, indicio, de que se trata de la Inteligencia humana.

[40] La imagen siendo platónica, tiene presente asimismo a Homero, *Il.* VII, 422. *Si placet*, Cilento, *Paideia*, p. 211.

[41] Es la interpretación que, *salvo meliori*, damos a las líneas 15 y ss. La solución que sugiere Bréhier, V, p. 87, nos parece dudosa.

[42] Tenemos así otra expresión de interés literal: *τῷ μὴ νῷ*, rec. III, 8, 9, 32. Lo advierten igualmente Beutler-Theiler, III b, p. 410 y Cilento, *Paideia*, p. 212.

[43] Según Bréhier, V, p. 88 y esp. p. 100, n. 1, por aquí ronda el implícito antimesianismo de Plotino, o sea, su abierta oposición a *"toute doctrine qui annonce la venue effective d'un sauveur"*. Beutler-Theiler, III b, p. 410, callan con prudencia; Cilento, *Paideia*, p. 211, otorga con demasiada facilidad y hace caer bajo la crítica a cristianos, gnósticos, hermetistas y formas mistéricas de la religiosidad helenística (se explicaría también así el antirritualismo de *V. P.* X, 35). Sin embargo, admira, verdaderamente, que Plotino a todo lo largo de *Enn.* II, 9 haya silenciado el punto (el expediente de una reconstrucción esquemática del gnosticismo usado por Bréhier, II, p. 104 y, lamentablemente, subrayado por Puech, "Plotin et les gnostiques", p. 181, no nos entusiasma) y viene de perlas el "de nuestros epígonos serán nuestros errores", si tenemos en cuenta a Proclo, *Theol. Plat.* I, 1 y los *ψυχαὶ ἀγγελικαί* de *In Remp.* II, p. 118.8-23 y 123.18 (Saffrey, pp. 5-7 y p. 130, n. 4), pero sin olvidar la denominación de ' "hierofante" dada por el mismo Proclo a su maestro Syriano, *In Parm.* I, col. 618.8; *In Remp.* I, p. 71.24 y por Plotino a Porfirio en *V. P.* XV, 5. Asimismo rec. *Enn.* I, 3, 1 ss. y las alertadoras

páginas que sobre semejante tema se han escrito sobre Platón, p. ej., S. Pétrement, *Le dualisme*..., pp. 88-93. El tema, que tiene sus relaciones con la idea de "gracia", "panentheísmo", etc., de gran interés para la comprensión justa de la intencionalidad de las doctrinas, nos parece metodológicamente, en el campo de la historia de las ideas en que nos estamos moviendo, ser más bien negativo, y, concretamente, en el estudio de las relaciones de Plotino con los gnósticos.

[44] El término "gnosis" tiene en Plotino el significado de conocimiento en general, cf. IV, 7 (2), 10; IV, 4 (28), 19, 20, 24; V, 3 (43), 1, 2; I, 8 (51), 1 y en nuestro curso, hasta ahora: III, 8, 7; V, 8, 3, 26; 11, 26 y 13, 21; V, 5, 1 y 2. R. Arnou, *Le désir*..., pp. 28 y ss.; sin embargo aquí, como más adelante, se hace referencia a una experiencia de tipo personal en el nivel más alto. Cf. *infra* n. 58.

[45] Vincula bien Cilento, *Paideia*, p. 213, siguiendo a Beutler-Theiler, III b, p. 410, el uso del verbo *σκεδάννυμι* referido a lo Uno con el fundamento de la vida de la planta de la imagen de III, 8, 10, 11, que tampoco allí se dispersa (*οὐ σκεδαισθείσης*).

[46] Cf. IV, 3 (27), 9, 22; *Tim.* 36 e, *si placet*, Cilento, *Paideia*, p. 214. Ver también Arist. *De Caelo* 285 b 16 y ss. (Tricot, p. 72).

[47] Así: *ἀποστατέω*, ls. 22, 22-23; *ἀφίστημι*, l. 33; *πανταχοῦ*, ls. 23, 25. Pero recuérdese, asimismo el famoso salmo, acaso del mismo Valentín, Hipólito, *Elenchos*, VI, 37, 6-8 (Völker, p. 59):

πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω
πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ:
σάρκα μὲν, ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην
ψυχὴν δὲ ἀέρος ἐξεχομένην
ἀέρα δὲ ἐξ αἴθρης κρεμάμενον,
ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερομένους,
ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον·

(ver igualmente, *Enn.* VI, 7 (38), 42). *Si placet*, Sagnard, *La Gnose valentinienne*..., p. 125; A. Orbe, *Est. Val.* IV, pp. 36-37. Asimismo *C. H.* X, 13, 14 (Festugière I, pp. 119-120; *Asclepius*, 10 (Festugière, II, p. 308).

Resulta asimismo claro que el desarrollo de esta sección doctrinal tiene debajo partes conocidas del *Parménides* (los editores críticos registran, según el orden del capítulo 145 b 6-7; 138 b 5; 144 b 2; 131 b, como lo hemos recogido en las notas filológicas). Obsérvese, sin embargo, a semejanza del caso anterior relacionado con el *Timeo*, este pasaje de uno de los textos gnósticos de la biblioteca de Nag-Hammadi recientísimamente traducido, que lleva según sus editores el título de *Tractatus Tripartitus. I. De Supernis*, y que sólo se pudo velozmente leer, pero no estudiar: "En efecto, ningún otro es con El (= la Divinidad Suprema) desde el origen, o un lugar en donde esté o de donde haya salido, o al que deba volver, o un arquetipo del que se sirva como modelo, cuando se pone a obrar, o una fatiga que le afectara y acompañaría a su obra, o una materia adyacente a El de la que crearía lo que crea" (ed. Kasser *et alii*, p. 71).

[48] Aquí la palabra empleada es otra vez *ἴχνος*, rec. V, 5, 5, 11 y 6, 17.

[49] Se dan aquí como equivalentes las expresiones *καθαρόν* (ver V, 5, 7, 33) y *οὐδενὶ μιγνύμενον*. Ver más adelante.

[49a] *προσβαλέις ἀθρόως*, ver también *supra* n. 38.

[50] Otra es la orientación de Bréhier, V, p. 88.

[51] Cf. J. Trouillard, *La procession plotinienne*, pp. 4-5.

[52] Las referencias, frente a Bréhier V, p. 88, son a epicúreos y a una pareja mentalidad en el orden religioso. Nos parece que aquí la clave orientadora la dan dos palabras que entre ellos van unidas: la convicción o seguridad (*pístis*) que otorga la evidencia (*enargéia*) de los datos sensibles. Bajo tal sentido han ido apareciendo los vocablos en nuestro tratado: III, 8, 6, 8; V, 8, 11; V, 5, 1. Cf. J. M. Rist, *Plotinus*..., pp. 235 y ss.

[53] Cf. IV, 8 (6), 1; III, 6 (26), 5; I, 8 (51), 13.

[54] Cf. *Fedro* 71 c-d; *Poimandres*, I, 27 (Festugière, I, p. 16); *E. V.*, p. 29, 9-11, 15; p. 30, 4 y 7-12; p. 33, 7-8; *Acta Thomae*, 109 (Hennecke, II, p. 500), etc., etc.

[55] Cf. *Ap. Johannis*, 24.16-18 (Kasser, p. 138); *Epist. de Eugnostos*, 72, 20. Para el primer caso puede verse S. Lilla, *Clement of Alexandria*, p. 214.

[56] De este modo no encontramos ninguna dificultad en el *εἰδέναι* de los Mm. conjeturado en *εἶναι* por Ficino y seguido por Bouillet, II, p. 89; Bréhier, V, p. 104, Mackenna, p. 412 y Beutler-Theiler, III b, p. 412. El sentido parece dar "existir" simplemente, aunque sabemos que en Plotino cada modo de ser, es un modo de conocimiento (rec. III, 8, 8). La cosa, incluso, podría ser más simple, una mera inadvertencia del copista que mecánicamente ha repetido el comienzo de la *Met.* de Arist. Pero nos sentimos reacios a corregir por semejante recurso un texto materialmente fijado. Por esta vía podríamos dar entrada a muchas de las supuestas glosas y diptografías que mutilan el texto enneádico propuesto por Beutler-Theiler. Cf. H.-F. Müller, "Glosseme und Dittographien in den Enneaden des Plotinus", *Rheinischen Musseum*, 70, 1915, p. 42 y, brevemente, con buenas razones, Bréhier, I, pp. XXXVI y ss.

[57] El verbo denominativo *κοιμάω* (en voz media *κοιμάομαι*), significa el acto físico de dormir o acostarse (rec. el *κοίμησις* de los LXX), como derivado de un tema nominal (*κοῖμα ó κοῖμος*) del verbo *κεῖμαι*. Cf. P. Chantraine, *Dict. Etym.*, II, p. 509. Se explica así, como una respuesta la segunda frase, l. 14, un poco descosida: "en rigor, no lo ven, ya que está presente para ellos cuando están durmiendo". Diferente es el sustantivo *ὕπνος* y el verbo *ὑπνόω* que utiliza Plotino en III, 8, 4 y que puede ser un sueño con sueños (cf. *Tim.* 45 e - 46 a; Albino, *Epit.* XVIII, 2 (Louis, 98-100)), por el contrario, el empleo de *τὸ ὄνειραρ, ὁ ὄνειρος* y del verbo *ὀνειρώττω*, cf. III, 6 (26), 5, 6, 7; II, 9, 9, conserva su significado unilateral.

[57a] Para hablar de la conmoción que produce la belleza se emplea el término *θάμβος* repetidas veces, cf. Homero, *Il.* III, 342; *Fedro*, 245 c; V, 2 (11), 1; III, 8 (30), 9; VI, 7 (38), 36, 39; VI, 9 (9), 11.

[58] Recuérdese lo dicho sobre el verbo *γιγνώσκω*, *supra* n. 44.

[58a] Ver V, 2 (11), 1; III, 8 (30), 9, 21.

[59] Cf. *Banquete* 210 e 2 - 211 b 3 (lo Bello); *Rep.* 509 b 8 (lo Bueno). Cf. A. J. Festugière, *Contemplation...*, pp. 219 y ss. y *RHT*, IV, pp. 79-91.

[60] Diferente es la solución dada por J. M. Rist, *Plotinus*, pp. 53-65 (esp. pp. 64-65). La aparente censura a Platón se dirige, en realidad, como en otras oportunidades, a platónicos sostenedores del *καλὸν καὶ ἀγαθόν* = lo Uno, cf. Albino, *Epit.* V, 5; X, 2, 3; X, 5, 6 y XXVII, 4 (Louis, pp. 24-25, 56-59; 60-61 y 132-133).

[61] Cf. VI, 9 (9), 3, 5, 6, 11; III, 9, 13; V, 6 (24), 2, 3, 4. Para los platónicos del s. II, cf. Festugière, *RHT.* IV, pp. 92 y ss.; paganos y cristianos, J. Daniélou, *Message évangélique...*, pp. 295-316; gnósticos, A. Orbe, *Est. Val.* I/1, pp. 16 y ss.

[62] Cf. III, 8, 9-11 y V, 6 (24), 4. VI, 7 (38), 36. Norden, *Agnostos Theós*, pp. 84 y ss.; E. R. Dodds, *The Elements of Theol.*, pp. 310-313; Festugière, *RHT.* IV, *passim*; A. Orbe, *Est. Val.* I/1, pp. 6-13.

[63] Lo niega Plotino mismo, cf. III, 8, 10. Ver, sin embargo, Cilento, *Paideia*, p. 153.

[64] Llama así la atención A. Graeser, *o. c.*, p. 15.

[65] Es la idea de enunciado manejada por Platón, cf. *Cratilo*, 385 b y expuesta por Arist., *De Int.* 16 b 25 y 17 a, 20 (Tricot, pp. 83, 85); *Poet.*, 20, 145 20 a 23.

[66] Rec. Basílides, *apud* Hipólito, *Elenchos*, VII, 20 (Völker, pp. 46-47).

[67] Téngase presente también Arist. *De Int.* 16 a 5-10 (Tricot, pp. 77-78); *De An.* 430 a 25 - 430 b 5 (Tricot, pp. 184-185).

[68] Cf. Arist., *Top.* 103 b.

[69] E. Bréhier, V, p. 107, n. 1, concluye: "Estas dos últimas frases, muy secas e inútiles, pueden ser uno de esos resúmenes que Porfirio ha introducido en la edición de Plotino". Bouillet, III, p. 93, no pareció ser tan suspicaz, tampoco Mackenna y los posteriores colaboradores de su versión inglesa. Ya conocemos las opiniones de H.-Sch., Cilento y Beutler-Theiler. Ahora bien, R. Harder, *art. cit.*, p. 5-6 (ver n. 2, Cap. II), afirmaba, sencillamente, que el *epeidé* y contenido de la primera parte de *Enn.* II, 9, 1, se presentaba como un resumen de V, 5, 13. Consecuentemente los editores críticos, *Pl. Op.* I, p. 223 y V. Cilento, *Paideia*, p. 87 y p. 226, remiten a *Enn.* V, 5, 13, 33-36, es decir, a la primera parte del susodicho resumen. Pero las cosas se complican y con peligro de la integridad de nuestra tetralogía, si tenemos presente, primero, lo escrito por Armstrong. *Plotinus* III, p. 358: *"In the first three chapters of II, 9 he sums up his thought about the One, Intellect and Soul; then he adds a polemical appendix, directed against Gnostic members of his circle, which occupies the rest of the treatise"* y, después, lo que parecería lícito a P. Thillet, *l. c.*, p. 210 y n. 1, para explicar la legitimidad de *τὸ δὲ μέγα ἧττον ἔστι* (V, 5 (32), 11, 9) en relación con *μᾶλλον δὲ εστι* . . . etc. de VI, 6 (34), 1, 13. Es decir, que *Enn.* V, 5 (32) y VI, 6 (34), hayan sido, en realidad, consecutivas y que, por otra parte, un error de lectura de ΛΓ (33) en lugar de ΛΗ (38) haya trastrocado el orden primitivo, ya que el resumen del comienzo de II, 9, vendría también ajustado a continuación de VI, 7 (38). Es una lástima que el intérprete francés no haya sugerido la nueva ordenación, podría haber sido: V, 5 (32); VI, 6 (33); II, 8 (34); I, 5 (35); II, 7 (36); VI, 7 (37); II, 9 (38); VI, 8 (39), etc. Podría también haber tenido en cuenta Thillet, V, 5, 4, 37-38 y de ser cierta su propuesta, cobraría aún más fuerza interna si las líneas en cuestión fuesen de Porfirio; además, la afirmación con que Cilento abre el comm. de *Enn.* II, 9, 1 ss., *Paideia*, p. 226: *"Tutte le argomentazioni che seguono sull'Uno si riannodano alla fine de V, 5 che, anche per questa ragione, sembra essere una recapitolazione dello stesso Plotino e non già di Porfirio, come credeva il Bréhier"*, correría el riesgo de ser una *petitio principii.* Tratemos, pues, de salvarnos del naufragio.

Si tomamos VI, 7 (38), 42, allí se ve claramente (lo reconocía ya Bréhier, VI, 2, p. 118), una exposición sobre las tres hipóstasis en torno a *Epist.* II, 312 e con una cita explícita. La 1a. hipostasis aparece como Causa del ser, sobre la belleza y las cosas bellas y se repite (ls. 21-22 Bréhier), el orden de subordinación ontológico de V, 5, 9, 29-31. Esto, bien mirado, sólo tiene que ver genéricamente con el com. de *Enn.* II, 9, como tantos otros lugares enneádicos.

Sin embargo, V, 5, 13, 33-38, presenta claros trazos provenientes de la mano del mismo Plotino:

1° *τὸ ἄρα... ἀναπέφανται ἡμῖν.*	*ἡ ἄρα... ἡμῖν ἀναπέφανται* (III, 8, 3, 21, también refiriéndose a lo dicho; igualmente II, 9, 1: *'Επειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν*).
2° *τὸ πρώτως καὶ τἀγαθόν.*	Incluye el cap. anterior, ls. 24-25, en que Primero = Bueno, ya que aquí no aparece en todo el capítulo.
3° *ὑπὲρ τὰ πάντα* y *ὑπὲρ τὰ πάντα καὶ αἴτιον τῶν πάντων.*	*ὑπὲρ ταῦτα ἰὼν ἐκεῖνος τούτων αἴτιος ῃ*, l. 19.
4° *μόνον ἀγαθόν.*	*αὐτὸ ἁπλοῦν καὶ μόνον ἀγαθόν*, ls. 31-32.
5° *οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ.*	*μὴ ἔχειν ἐν αὐτῷ*, l. 2.
6° *ἀμιγὲς πάντων.*	*μικτὸν ἄρα... οὐκ...* ls. 24-26.
7° *Οὐ γὰρ δὴ ἐκ κακοῦ τὸ καλὸν οὐδὲ τὰ ὄντα οὐδ αὖ ἐξ ἀδιαφόρων.*	*'Αισχρὸν... οὐκ ἂν τὸ ἐναντίον ποιήσειεν. ἀδιάφορον δὲ τί μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν*, V, 8, 2, 29-31.
8° *Κρεῖττον γὰρ τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου τελειότερον γάρ.*	...*ἀεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον μὴν γίγνεσθαι* (III, 8, 5, 24-25). *τοῦ γὰρ γεννηθέντος πανταχοῦ τὸ γεννῶν ἁπλούστερον* (III, 8, 9, 42-43).

II PARTE

LA POLEMICA ANTIGNOSTICA

CAPITULO IV

EL ALEGATO ANTIGNOSTICO DE PLOTINO

Antes de proseguir con la traducción y análisis de la parte final de la "gran tetralogía", resumamos y presentemos los elementos y resultados del examen de los tres anteriores tratados.

Síntesis teórica

Enéada III, 8 (30).

Refleja este escrito el interés de Plotino por mostrar cuál es el significado de la generación de los seres naturales y ello, obviamente, frente a una doctrina, la de los gnósticos, siempre tenida presente, que da una diferente interpretación. Por lo tanto en éste como en los demás escritos deben distinguirse dos planos para su correcta exégesis: 1° la intención de Plotino de exponer lo más claramente posible su pensamiento y 2° el carácter que adquiere la exposición al tener en cuenta la descripción adversaria de los mismos motivos.

Los capítulos 1 y 2 hacen la presentación del tema que interesa desarrollar, o sea, que la producción de los seres es obra espontánea de la capacidad propia del ser que ontológicamente les antecede y la denuncia de corrientes que interpretan ese mismo fenómeno en el plano natural, no sólo antropomórficamente, sino al mismo tiempo, como si ese supuesto artesano no supiera lo que hace. Que la cosa no es así lo va mostrando Plotino en los capítulos que siguen, el 3, 4 y 5.

Todo ente natural es obra de la naturaleza como una normal irradiación de ella. Esta tal producción no equivale a una suma de

operaciones mentales y cinéticas equivalentes a la producción que originan las obras del artesano, sino que la naturaleza, aspecto inferior del Alma o reflejo del alma universal, es capaz de producir los logoi naturales, porque ella tiene exceso de realidad y, por ende, su modo de ser interior que produce un efecto sabio será ya un modo de sabiduría; por eso aquí contemplación y producción son una misma cosa, porque de lo que se trata es de una forma de ser que por su mismo rango de realidad sin nada hacer ya está produciendo, y sabiamente, lo que viene tras ella. Por todo eso, con una sola palabra, la naturaleza es un *logos,* o sea. un nivel significativo de la realidad con todas las facultades ontológicas propias, que es por lo mismo imagen e irradiadora de imágenes. Pero ¿Imagen de quién? Quedaba anticipada la respuesta. Del alma del universo a cuyo servicio está. ¿Y ésta? Directamente de la Inteligencia o segunda hipóstasis.

Pero ya en el interior de estos mismos capítulos, para rematar en el 6°, el maestro ha introducido, para distinguirla de la producción, la idea de acción que tiene que ver con la conducta humana, que *a contrario,* enturbiaría aún más la representación del logos productor dotado de rasgos humanos. La praxis se debe a un logos, pero tiene en cuenta otros elementos. No es por ello resultado espontáneo, sino intencionado subjetivamente, deliberado, etcétera. Más, esa acción puede ser más o menos externa según sea su lejanía de la producción cuyo modelo imita y así podrá ser actividad artística o mero actuar por intereses humanos, pero en todos los casos, estará reflejando la estructura de la contemplación, aunque no se alcance; la voluntad de querer ser dueño de uno mismo y de engendrar con ello soberanamente. Pero más profundamente, de aspirar realmente a saber y de desear lo mejor. Cae de suyo, que con semejantes notas la acción debe ser ajena a la naturaleza y al alma universal.

El capítulo 7° recapitula y cierra toda esta exposición en el ámbito de la producción que es al mismo tiempo el de la sabiduría natural. Por ello es posible el conocimiento y a él aspira ya la sensación y por eso los encargados de difundir la sabiduría natural por el cosmos, individualmente, son sus imágenes, los *logoi spermatikoi.*

Los capítulos del 8 al 11 siguen mostrando el ascenso de la contemplación desde la imagen al paradigma y cómo ello es posible para el hombre. La contemplación ejemplar, en la segunda de las hipóstasis y el móvil de ésta, en lo que trasciende la contemplación misma: la primera hipóstasis. El tratamiento de esta última se corta, para tornar de nuevo a la Inteligencia, ya que quedan por mostrar otros modos de la relación del mundo sensible con el inteligible,

además del de la existencia *lato sensu* y así se anticipan las claves de *Enn.* V, 8, que versarán sobre los seres bellos y su razón de ser tales.

Enéada V, 8 (31).

Veamos que al igual que el mundo es una existencia o vida sabia, es también una realidad bella.

Existe la belleza artística y la belleza natural y ambas, resultado de una actividad específica, artística o natural, se remiten a un logos natural más alto. Pero por sobre la belleza exterior y producida está la interior, la expresión misma del alma universal, y propia de la vida virtuosa. Existe, pues, una jerarquía en las manifestaciones de la belleza, paralela al orden ascendente de los logoi o contemplaciones, más o menos perfectas del tratado anterior, para rematar en la belleza en sí que radica o reverbera en la Inteligencia. Y ya, a través de las imágenes bellas, a través de la jerarquía ascendente de los objetos bellos y de sus móviles interiores, estamos de nuevo en la segunda hipóstasis. Luego, otro camino esbozado del ascenso, ahora no por el ser, sino por lo que se consustancializa con él, la belleza (capítulo 1, 2 y 3). Y siguen consideraciones sobre qué sea la segunda hipóstasis como uno-todo, que se suman a las reflexiones de *Enn.* III, 8, 8 y que así la tenemos como Vida y Sabiduría, sin rechazar la misma terminología de los gnósticos, pero entendiendo que no se trata de aspectos interiores del Espíritu, sino de una unidad que se refleja fragmentada en lo que está debajo de ella (4-5-6). Y todo lo que está bajo ella es, de esta manera, su imagen fiel, para cuya existencia no ha necesitado realizar nada. El ejemplo del mundo como el reflejo de una de sus ideas, el más amplio para nosotros, revela bien, como imagen, la estructura del arquetipo por él reflejada, que es existencia plena en su plano, como belleza por doquier también en su nivel (7-9) y que lo es ordenadamente, lo que igualmente se manifiesta en el hombre según las diversas manifestaciones del Alma en él y que tiene así la posibilidad (como en III, 8, 8 en el ámbito del ser) elevándose en su interioridad de ascender a la belleza y entenderla verdaderamente como lo que es, inescindible del ser y así transformadora o reivindicadora del que la experimenta, que marcha de lo intencionado a lo que intenciona, tanto en el campo ontológico como en el de lo bello, aquí fragmentado, pero allí, pleno. Así nos encontramos de nuevo en la segunda hipóstasis esplendente de belleza, que está entre lo Uno y el mundo que la imita como puede. Pero no concluyamos yendo hasta Aquello y tratemos de mostrar otro camino

hacia la Inteligencia. Es ésta la respuesta que exige la interrogación que cierra el último capítulo en *Enn.* V, 8 y que, como se había de esperar, llega en *Enn.* V, 5.

Enéada V, 5 (32).

Sí, también por el conocimiento se puede llegar a la Inteligencia; pero por el conocimiento real (*gnôsis*), no por la opinión. Y ello resulta así porque el criterio de verdad que rige en el conocimiento es el de la inmediatez, lo que se da en su plenitud en la segunda hipóstasis, en la que sujeto y objeto de conocimiento constituyen una unidad, porque los inteligibles son interiores a la Inteligencia. Siendo así ya se comprende qué es la Verdad y el conocimiento en sentido absoluto, otra de las muestras excelsas del Espíritu. Ahora bien, las imágenes deberán participar del modelo y así el conocimiento mediato, la sensación, el juicio y el razonamiento, llenarse de su luz propia. Estos adquieren de tal modo su sentido cognoscitivo desde la Verdad y son conocimiento no por sí, sino por la auténtica evidencia del reino del Espíritu. No nos quedemos, pues, en las formas lógicas del conocimiento, que entendidas desde lo empírico pertenecen al dominio de la mera *doxa,* liberémonos de este espejismo y reconozcamos que el ser, la belleza y la verdad son en nuestro mundo aspectos del mismo arquetipo espiritual, por lo tanto unifiquemos nuestro conocimiento inferior en su sentido real, del que es copia. Vayamos de nuevo de lo intencionado a la intención y conoceremos reuniendo lo conocido con lo que permite conocer o remontando al *quid juris* de la Inteligencia (1-3). Tal es el tercer camino que lleva a la Inteligencia desde el mundo, el gnoseológico. Y ya, bien fijado el nexo mundo sensible/mundo inteligible, se puede abrir Plotino hacia sus especulaciones más altas, las de las relaciones de la segunda hipóstasis con la primera, la imposibilidad radical de referirnos a esta última y los modos negativo, analógico y eminencial que se abren para ello. Pero para nuestro propósito es suficiente con lo recordado.

Pero si queremos bucear aún más en las intenciones filosóficas de Plotino en esta primera parte de su curso y así redondear la actitud que lo domina en estas clases, podríamos subrayar lo siguiente:

El Neoplatónico está decidido a distinguir claramente su pensamiento del de los gnósticos de su entorno romano. Debe, pues, enfatizar, sin tapujos, sus errores, pero para ello, antes, sintetizar su doctrina, específicamente, su pensamiento sobre la segunda y tercera hipóstasis y la subordinación de ésta con aquélla. Bien, así lo lleva a cabo nuestro autor. Pero, primero, desde una perspectiva

doctrinal propia. La primera hipóstasis se refleja como segunda, ésta es unidad múltiple, modo de ser imposible de comprender dianoéticamente, y lo que propiamente la caracteriza en su plenitud es una tríada unitaria: el ser, la belleza, la verdad (rec. V, 5, 13) y lo que la anuncia como causa de la tercera realidad, cósmicamente, son las ideas. Todo esto, como se repite *ad nauseam* no debe entenderse como los aspectos interiores de ella o lo que está en torno a ella, sino como una unidad real, que sólo la menguada capacidad del ser humano discrimina como *epínoias.* Basta tomar cualquier imagen de lo ideal para intuir la contextura de lo espiritual o inteligible; pero si se toma un ejemplo general, y el que propiamente interesa aquí a Plotino, el mundo, veremos que él como imagen ideal y aspecto así de la tercera hipóstasis, se remite a su modelo, tanto en su singularidad de conjunto de todas las cosas, como despidiendo de sí los caracteres subordinados de los trascendentales que en él razonablemente se manifiestan: la existencia, la belleza y el conocimiento. En todos los casos pues, la copia, reclama al modelo y no es posible la separación. Bien sea Inteligencia/Alma o mundo inteligible/mundo sensible se cumplen las reglas de la constitución de la realidad. La tesis antignóstica resulta patente. Pero, en segundo lugar, si el fondo filosófico de esta enseñanza es de Plotino, la forma de la exposición responde a las circunstancias y no sólo por este énfasis y preocupación recientemente citados puestos en indicar la inseparabilidad del mundo de su modelo inteligible, sino también, por toda una otra serie de pormenores que hemos ido ofreciendo al lector a lo largo de los tres tratados anteriores y que veremos que se ven ratificados en el transcurso del presente capítulo.

Lo hasta aquí presentado constituye, por lo tanto, el entramado teórico de la primera parte del curso profesado por Plotino en 265/266. Y tanto es así que los tres primeros capítulos del *Adversus gnosticos* (*Enn.* II, 9, 1-3), tienen por fondo lo expuesto hasta ahora, pero en sentido inverso: lo Uno, la Inteligencia, el Alma. Pero antes de entrar en ellos, queremos también acopiar recapitulativamente, los elementos materiales que robustecen esta unidad, debidamente desarrollados en el comentario de los capítulos señalados: I polémicos y II literarios, y los que reclaman alguna explicación, III ambivalentes.

I Polémicos

1° Las lecciones se llevan a cabo entre los discípulos más próximos: "entre nosotros" (III, 8, 1); "es éste el motivo por el que nuestros discursos sobre estas cosas no se dirigen a todos" (V, 8, 2).

2° El alma inferior (= la naturaleza), produce por contemplación (III, 8, 1), la producción es una contemplación (III, 8, 3); la descripción de la contemplación de la naturaleza que se mantiene en sí misma, sin buscar nada afuera (III, 8, 4); la Inteligencia se mantiene inmóvil según la representación de Cronos encadenado (V, 8, 13).

3° El uso de la expresión "esta tierra" (III, 8, 1); en el cosmos inteligible todo es celestial, la *tierra*, el mar, el animal, etc. y los seres de aquí no desdeñan a los hombres (V, 8, 3).

4° Rechazo de la actividad creadora antropomórfica (III, 8, 2); la actividad contemplativa de la naturaleza no es racional (III, 8, 3); la producción natural es anterior a toda acción (III, 8, 4); la pregunta dirigida a la naturaleza sobre la causa de su producción y la respuesta prosopopéyica: por contemplación (III, 8, 4); cada imagen (de las inscriptas en los templos egipcios) es sin raciocinio ni deliberación, expresando la carencia de discurso en lo inteligible (V, 8, 6); el universo es anterior al raciocinio y rechazo de una concepción cosmogónica en la que el creador es diferente del propio plan creacional (V, 8, 7, y III, 8, 2); resulta imposible, siendo el mundo una imagen, hacerlo generar y desaparecer, en tanto que su arquetipo se mantiene, como si su hacedor hubiera deliberado su producción (V, 8, 12).

5° El alma no está separada de ningún existente y la *theoría* y el *theórema* no reconocen límites exteriores (III, 8, 5); la omnipresencia de lo Uno (III, 8, 9); referencia a la omnipresencia de la forma inteligible en el mundo que torna más difícil percibir el desorden que el orden mismo (V, 8, 7); la belleza se encuentra por doquier, tanto en el modelo como en la imagen (V, 8, 8); la participación permanente de la belleza y la ignorancia de nuestro propio estado de ser (V, 8, 10); el mundo sensible es una imagen bella del inteligible (V, 8, 13); el conocimiento verosímil es imagen del conocimiento verdadero. Aquí hay copias de la verdad, allí la verdad misma (V, 5, 1); se puede ascender desde el conocimiento lógico y sensible, como copias, a su fundamento inteligible (V, 5, 2). Lo Primero no puede estar confinado por nada (V, 5, 9).

6° Los productos de la contemplación existen para ser contemplados (III, 8, 7).

7° Toda falla en lo que existe o se cumple en el mundo sensible es por una desviación de la contemplación (III, 8, 7).

8° Los niveles de la belleza se encuentran coronados por la belleza virtuosa (V, 8, 2).

9° Insistencia en que la doctrina plotiniana es el platonismo autén-

tico: los niveles de la belleza ya estaban en Platón (V, 8, 2); el mismo Platón ha dicho lo que sea el saber en sí, de él hay que tomar el punto de partida si se quiere tener con propiedad el nombre de "platónicos" (V, 8, 4); relación entre Platón, los "antiguos" y las ideas como seres reales (V, 8, 5); la tradición de los antiguos que pasa por Platón no excluye a los sabios de los egipcios (V, 8, 6); el mismo Platón ha hablado sobre la relación belleza inteligible/mundo bello (V, 8, 8).
10° Los astros son dioses sensibles (V, 8, 3).
11° Identificaciones en la segunda hipóstasis en torno a la sabiduría inteligible (= *sofía*): Inteligencia/Sabiduría/Ser (V, 8, 5); antes, Inteligencia/Vida/Sabiduría (V, 8, 4); nuevas referencias a la sabiduría como falta de discurso (V, 8, 6).
12° Algunas frases confirman el clima de polémica franca: "De donde que los que le censuran (al mundo visible) no estén en el camino recto" (V, 8, 8); "Por esto no están en el recto camino los que, en tanto que permanece lo inteligible, corrompen y generan (el mundo) . . . En verdad, cómo sea el modo de semejante producción no lo quieren entender . . ." (V, 8, 12).

II Literarios.

1° Resabios del curso oral: a) usos de *λέγωμεν* (III, 8, 1), *πειραθῶμεν* (V, 8, 1), *θεωρῶμεν* (V, 8, 2); *ε'ίρηται* en comienzo de resumen (V, 8, 12 y V, 5, 4); *ἡμῖν ἀναπέφανται*, para referirse a ideas ya expresadas (III, 8, 3 y V, 5, 13); *ἐπανιτέον*, *πάλιν ...ἰτέον*, con alusiones a un punto ya tratado (V. 5, 5, con remisión al capítulo anterior y puesta entre paréntesis de lo dicho sobre el número y V, 5, 7, con referencia a lo dicho poco antes sobre la visión sensible en el mismo capítulo); *ἡμῖν αὐτοῖς*, con valor enfático (V, 8, 1) y el uso de la segunda persona del singular: *εἴρηκας*, *ἐρεῖς* (V, 5, 6), *ἀλλὰ σὺ μήμοι ...ὅρα*, *ἀπαγγελεῖς* (V, 5, 10); expresiones idénticas: *ὅθεν οὐκ ὀρθῶς...* (V, 8, 8), *διὸ οὐκ ὀρθῶς* (V, 8, 12); b) nexos discursivos y explicativos: resumen y continuación del tema dejado trunco (III, 8, 7), nuevo resumen (V, 8, 5); esbozo gnoseológico que se corta y se retoma en V, 5, 1 ss. (V, 8, 11); remisión a V, 8, 1 (III, 8, 11); se anuncia el comienzo de V, 5, 1: *κατ' ἄλλην ὁδόν* (V, 8, 13), poco antes, definición de lo feo y referencia a III, 8, 7; se completa V, 8, 11 (V, 5, 1 y los dos siguientes capítulos); resumen de III, 8, 10 y 11 y continuación sobre lo Uno (V, 5, 4); resumen sobre lo Uno retomado parcialmente en II, 9, 1 (V, 5, 13); temas expuestos brevemente, ya que no se trata del interés central del curso (V, 8, 4 –cómo sean las

ciencias del mundo sensible–), (V, 5, 4 –aritmología, con remisión a VI, 6 (34)–), (V, 5, 6 –sobre las etimologías–); c) son varios los capítulos cortados artificialmente: p. ej., V, 8, 3 y 4 forman una unidad, igualmente, V, 8, 5, 6 y 7 y V, 8, 12 y 13.

2° Vocabulario estricto: a) indicando la falta de razonamiento y de deliberación de las hipóstasis al generar: *ἐκ λόγου οὐκ* (ref. a la naturaleza, III, 8, 3), *οὐ ...λογισμοῖς* (ref. a la sofía inteligible, V, 8, 4); *οὐ διανόησις οὐδὲ βούλευσις* (ref. a las imágenes de los sabios egipcios, V, 8, 6, que expresan el *τὴν οὐ διέξοδον* de la sabiduría inteligible), *οὐκ βεβούλευται* (ref. al mundo inteligible, V, 8, 7), *ὡς ποτὲ βουλευσαμένου...* (ref. al modelo inteligible, V, 8, 12); b) el estado de reposo y firmeza: *ἡσυχῇ. . . στᾶσα*, etc. (ref. a la contemplación de la naturaleza, III, 8, 4), *ἡσυχία* (ref. al alma, III, 8, 6 *passim*), *ἡσύχως* (ref. a la Inteligencia que permanece, III, 8, 10), *γινώσκουσιν* (los astros) *ἐν ἀπαθεῖ τῷ νῷ καὶ στασίμῳ καὶ καθαρῷ* (V, 8, 3), *ἔστησε* (Cronos = Int., respecto de su padre, V, 8, 13), *ἡσυχῇ* (la Int., V, 5, 8); c) asimismo los empleos repetidos del verbo *ἀναπαύομαι* (III, 8, 4; V, 8, 3) y del adverbio *ἀψοφητὶ* (III, 8, 4, 5; V, 8, 5, 7, 11; asimismo el verbo *σιωπάω*, p. ej., III, 8, 4); d) la libre expansión de las hipóstasis: *ἀποστατέω* y *ἀφίστημι* (III, 8, 5; V, 8, 11, V, 5, 4 y 9); e) lo Uno es *ὑπερβεβηκός* (III, 8, 9 y V, 5, 12); f) el uso del verbo *ἀναρτάω* para indicar la dependencia de los seres del principio superior (V, 5, 9 y 12, rec. también para subrayar el sentido V, 5, 3, *ἐξήρτηται*); g) sentido relativo del adjetivo *ἄυλος* (ref. al logos que no está en los productos de la naturaleza, V, 8, 2) y estricto del verbo *μέμφομαι* (V, 8, 8); h) terminología aclaratoria: *ἵνα θεωρηθῇ* (han sido producidas las obras naturales, III, 8, 7); *ἡ δημιουργία* (ref. a la fabricación de la naturaleza, III, 8, 2), *ὁ δημιούργος* (= artista, V, 8, 1, más adelante *ὁ τεχνίτης* por el artista), *ἡ δημιουργία* (= la fabricación del modelo inteligible, V, 8, 7, también se habla del hacedor, *ποιητής*, y de los *demioúrgoi* = artesanos), la expresión referida a la naturaleza: "*τοῦ πλάσαντος αὐτὰ καὶ δημιουργήσαντος τῆς ὕλης*" (V, 8, 2); *ὁ δημιούργος* (el Artesano del *Timeo*, V, 8, 8); las expresiones *ποιητής* y *δημιουργία* (V, 8, 7); empleos del verbo *προφέρω* (III, 8, 6; V, 8, 11; V, 5, 3); el uso plotiniano de *ἐνθυμέω* (ref. al pensar humano, III, 8, 11; V, 8, 11); *νόημα, νόησις, ἐννοεῖν, ἔννοια* (III, 8, 8; V, 8, 1; V, 5, 12); *Δύναμις τῶν πάντων* ó *Δύναμις* (III, 8, 10; V, 5, 5, 10 y 12); el verbo *νεύω* (V, 5, 7); la expresión: *σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν* (ref. a la Inteligencia V, 8, 4); el verbo *μείγνυμι* (*οὐκ*) y sus términos vecinos (ref. al reposo inteligible, V, 8, 4; a la Int., V, 8, 7; a lo Uno, V,

5, 10 y 13); *ἄλλο τι* (="ninguna otra cosa", V, 8, 3); la frase: *ἐπὶ ἀλλοτρίας... γῆς* y similares, "*ἀλλότριον καὶ οὐκ οἰκεῖον*" (V, 8, 4; V, 8, 11; también V, 5, 3 y 7); *οἱ παλαιοὶ* (V, 8, 5); *γνῶσις* y *ἀγνοέω* (III, 8, 7; V, 8, 3, 11, 13; V, 5, 1, 2, 8, 12); *ὕλη δὲ ἐν νοητοῖς* (en relación con el comienzo de II, 9, 1; III, 8, 11); *μεταξύ* (es la Int., V, 8, 13), *οὐδενὸς δὲ μεταξὺ ὄντος* (V, 8, 7, 13); algunos vocablos: *γελοῖον* (V, 5, 6), *ἐπιλελησμένοι* (V, 5, 12).

3° Vocabulario que Plotino repite expresando la propia doctrina: las expresiones, *ἐπιβολὴ ἀθρόα, τῇ προσβολῇ, εἰς ἐννοίαν βαλέσθαι*, (ref. al conocimiento inmediato de lo Uno, la propia luz del ojo, III, 8, 9, 10; V, 8, 1 y V, 5, 7 = *ἀθρόᾳ προσβολῇ*); *ἄπειρος ἡ αἴγλη* (ref. a lo Inteligible, V, 8, 4); *ἀγλαὸν καὶ χαρίεν* (el *theórema* producido por la naturaleza, III, 8, 4), *ἐν πάσῃ ἀγλαΐᾳ* (ref. a la Int. en sí misma, III, 8, 11), *ἀγλαΐαν* (V, 8, 12) *αὐγή* (ref. al mundo inteligible, V, 8, 10), *τὸ ὑπέρκαλον καλλεί ἀμηχάνῳ* y *κάλλος ἀμήχανον* (V, 8, 8 y V, 5, 3); *τὸ ὀξέως ὁρῶν* (V, 8, 10, ver también, V, 8, 4); *ὠδίς* (III, 8, 5, 7; V, 5, 5); *ἀγαθοειδής* (III, 8, 11), *φωτοειδῆς* (V, 8, 4, V, 5, 7); *ἐξαίφνης* (ref. a la aparición de lo Uno, etc. V, 5, 3, 7); *πίστις, ἐναργής, ἀμυδρός* (III, 8, 6, 8, V, 5, 1); *θάμβος* e *ἴχνος* (III, 8, 11; V, 8, 13; V, 5, 12); *σκιὰ καὶ εἰκὸν* (III, 8, 11); *ἀτιμάζω* (V, 8, 1); *εἰς τοὐπίσω* (III, 8, 9 y V, 8, 11); *ἀπαγγέλλω* (V, 8, 12; V, 5, 9 y 10); *ἐκεῖθεν* (ref. a lo Uno, III, 8, 9 y V, 5, 5); *τῷ μὴ νῷ* (III, 8, 9 y V, 5, 8); *ἐκ βάθους* (V, 8, 9); *σεμνός* (ref. a la Inteligencia –III, 8, 9 y V, 5, 2–, en sentido genérico V, 5, 3).

4° Ideas que se repiten posteriormente: la imagen de la esfera desmaterializada (V, 8, 9); la Inteligencia como número (III, 8, 9); el alma dividida y en unidad.

III Elementos ambivalentes.

En III, 8 (30): a) la materia como una sustancia corpórea (2); el despegue de la Int. desde lo Uno (8); la primera hipóstasis como Potencia de todas las cosas (10 y *passim*, ver más arriba); esbozo de vía negativa (10); la Inteligencia como saciedad e hijo de lo Uno (11); c) vocabulario: *ὕπνος* (4); *διέξοδος, ἀνφίστομον* (9); *ἔφεσις, σύννευσις* (11); *κόρος, ζῶντος ζωὴν μακαρίαν* (11).

V, 8 (31): a) la imagen del oro en la ganga (3); b) la referencia a la sabiduría egipcia (6); el mundo como mezcla (7); la mezquina potencia del cuerpo que convive con el universo (9); la expresión *dýnamis pâsa* (ahora ref. a Int., 9); la expresión: *ἡ ψευδὴς οὐσία...* (que necesita una) *ἐπακτοῦ εἰδώλου καλοῦ* (9).

V, 5 (32): a) Identificación del ser y del decir (3); b) uso de la vía

eminencial, lo Uno como *ἀνειδεον*, *ἐπέκεινα τούτων*, *ἐπέκεινα ὄντος*, *ἐ...του νοητοῦ*, y con el sentido de *A-pollos* (6); c) el simbolismo de la luz y el *μόνον καθαρόν* (= Luz) (7); d) la valorización de las etimologías (5); e) el sinsentido de buscar "de dónde" se ha manifestado la primera hipóstasis (8); f) otros elementos eminenciales: Uno, Potencia, Fuente de la esencia, Principio y sobre toda medida (10-11); g) el sueño = mundo fantaseado (11); h) la discusión sobre lo Bueno/bello no es incidental (12); i) el empleo de la *via negationis* y del "*μόνον καὶ ἤρημον*" (13); vocabulario: *γνῶσις* - *ἀγνωσία*, *γιγνώσκω*, *ἀγνοέω* (2, 8, 12); *θεός δεύτερος* (3), *προπατήρ* (3), *κοιμωνένοις* (12)[1].

Tanto los elementos teóricos reunidos y expuestos en los apartados correspondientes como los literarios, creemos que son suficientes para confirmar la unidad de los tres tratados precedentes a *Enn.* II, 9 y para indicar cómo éstos constituyen una madura exposición por parte de Plotino de las tres proyecciones fundamentales de la segunda hipóstasis: ser, belleza, verdad, los que se reflejan coherentemente en la existencia, belleza y conocimiento propios del mundo sensible haciendo imposible, a ojos vista, que el agente creador de tal mundo y éste, sean malos. El nexo doctrinario entre las cuatro *Enéadas* es, pues, solidísimo, así ahora (probablemente en el ingreso de la primavera o a fines del invierno del 266) nos es lícito asistir al agrio alegato que el maestro neoplatónico sostuvo directamente contra los gnósticos.

II, 9 (33)

"Contra los gnósticos"[2]

1. "Dado, pues, que se nos ha mostrado[a] que la naturaleza[b] de lo Uno es simple y primera (porque lo que no es enteramente simple no es primero[c]) y que no tiene nada en sí, sino que es algo único y que la naturaleza de lo que se llama Uno es ella misma (porque, igualmente, no existe ella como algo diferente y después lo único, ni Esto como algo diferente y después lo bueno), cuando decimos lo 'Uno' y cuando decimos lo 'Bueno' es necesario que consideremos a esta naturaleza como la misma[d] y que al llamarla 'una' no predicamos nada de ella, sino que, en la medida de lo posible, nos la damos a conocer. Además, también así es lo Primero, porque es lo más

[a] =*ἐφάνη ἡμῖν*, rec. III, 8, 3, 21 y V, 5, 13, 33-34.

[b] =*τοῦ ἀγαθοῦ... φύσις*, ver *infra* l. 3 y rec. III, 8, 9, 21.

[c] =*πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἁπλοῦν*. Ver para aclarar l. 8.

[d] =*ταύτην*, con los códices y Cilento. Corrigen en *τὴν αὐτὴν* a partir del *eandem* de Ficino, Heigl, Kirchhoff, Beutler-Theiler, H.-Sch.[2] y Armstrong. Corroboran la corrección igualmente H.-Sch.[3].

simple y lo autosuficiente[e], ya que no es a partir de las demás cosas, porque de ser así se hará depender[f] de las cosas desde donde es; y no está en otro[g] porque todo lo que esté en otro asimismo viene de otro. Por consiguiente, si no viene de otro, ni está en otro, ni es composición[h] alguna, se sigue que nada hay sobre El. Por consiguiente no es necesario que nos dirijamos a otros principios, sino que habiendo colocado a Este el primero, poner tras El la Inteligencia, es decir, la que piensa en primer lugar y, después, tras la Inteligencia el Alma (porque éste es el orden según naturaleza), tampoco debemos poner ni más ni menos que éstos en lo inteligible[i]. Efectivamente, si son menos, dirán[j] que el Alma y la Inteligencia son lo mismo o que lo son la Inteligencia y lo Primero; pero se ha mostrado muchas veces[k] que unos son diferentes de los otros. Queda, no obstante, por examinar ahora si además de estos tres podrían existir algunas otras naturalezas con ellos. En verdad, nadie podría encontrar algún ser más simple ni que esté subido sobre[l] el principio de todas las cosas, como se ha dicho[m]. Porque, ciertamente, no vendrán a decir que El existe, por un lado, en potencia y, por otro, en acto, ya que es ridículo[n] que distingamos el estar en potencia y en acto en los seres que son actuales e inmateriales[o], con el fin de producir más naturalezas. Pero tampoco en los seres que vienen tras ésta (= la naturaleza de lo Uno) (es lícito) discriminar[p] una Inteligencia en no sé qué reposo[q] y otra, por decir, que se mueve; porque ¿Qué podría ser el reposo de la Inteligencia y qué el movimiento y proferición o qué la inoperancia (de una) y qué la obra de la otra? En efecto, Inteligencia es como es descansando siempre igual en un acto que está firme[r]; cualquier movimiento, empero, hacia ella y en su torno es ya obra del Alma y es un logos el que a partir de ella, aunque estando en el Alma, hace al Alma inteligible, no otra cualquiera naturaleza que exista entre[s] la Inteligencia y el Alma. Por este motivo, de seguro, aún menos puede Inteligencia producir

e = *αὐτάρκες*.
f = *ἀναρτηθήσεται*, rec. V, 5, 9, 29-30 y 36, *etiam* 12, 29.
g = *μηδὲ ἐν ἄλλῳ*, rec. V, 5, 9, 2.
h = *σύνθεσις*.
i = *ἐν τῷ νοητῷ*, rec. V, 8, 13, 23-24; III, 8, 11, 36.
j = *φήσουσιν*, *infra* ls. 23, 41, 46, con el mismo uso del plural.
k = *πολλαχῇ*.
l = *ἐπαναβεβηκυῖαν*, rec. III, 8, 9, 21; V, 5, 12, 48.
m = *λεχθείσης*.
n = *γελοῖον*, ver *infra*, l. 36 y V, 5, 6, 14.
o = *ἀΰλοις*, rec. V, 8, 2, 19.
p = *ἐπινοεῖν*, ver *infra* *ἐπίνοια*, l. 40, 42, 51-52, 53, 54. Rec. V, 8, 7, 3 y 8.
q = *ἐν ἠσυχίᾳ τινί*.
r = Ls. 28/30: *Τίς... προφορὰ ἂν εἴη ἢ τίς ἀργία καί... ἔργον; ὡσαύτως ἐκείμενος ἐστώσῃ*.
s = *μεταξύ*, *infra* ls. 59 y 61.

otra más, como si existieran, por un lado, una que piensa y, por otro, una que piensa que piensa. Realmente, si es cierto que entre nosotros[t] el pensar es una cosa, pero el pensar que piensa otra, siendo, no obstante, así se trata de una sola intuición[u] no inconsciente de sus propias actividades; verdaderamente es ridículo pensar así respecto de la Inteligencia verdadera[v], pero, por lo menos, resultará enteramente la misma tanto la que[w] pensaba, como la que piensa que piensa. De lo contrario, una será solamente la que piensa y la otra, la que piensa que piensa en tanto que otra diferente, pero no ella misma en tanto que ha pensado. Si, no obstante, hablaran en base a discriminaciones mentales, en primer lugar, se estarán alejando[x] de las varias hipóstasis, después, se necesita examinar si incluso tienen lugar estas discriminaciones mentales que permiten captar sólo la Inteligencia que piensa, sin tener conciencia de ella misma que piensa; si esto, asimismo, pudiera tener lugar entre nosotros mismos que siempre vigilamos nuestros deseos y razonamientos, aunque seamos medianamente diligentes[y] podrían acusarnos de tontería[z]. Pero en rigor, porque la verdadera Inteligencia se piensa en sus pensamientos y lo inteligible no está fuera de ella, sino que ella es también lo inteligible, por necesidad en el pensar se tiene y se ve; pero viéndose no como el que se piensa, sino que ve entendiendo[a']. De acuerdo con esto en su pensamiento tendría primeramente también el pensar que piensa como siendo una unidad, o sea, que tampoco en este caso[b'], es posible la dualidad según la mente. Pero igualmente, si siempre fuese el que piensa lo que es ¿Qué lugar habría para la idea que distingue el pensar del pensar que piensa? Y si asimismo alguno[c'] introdujera una tercera idea diversa con la segunda mencionada, el pensar que piensa, la dicha que piensa que piensa que piensa, ahora el absurdo sería más patente. En verdad, siendo así ¿Por qué no *ad infinitum*? Cuando alguno, no obstante, produzca el Logos[d'] desde la Inteligencia y después desde esta generación, otro en el Alma a partir de este Logos, para que éste sea intermediario entre el Alma y la Inteligencia, privará al Alma del pensar, si ella no alcanza el logos desde la Inteligencia, sino desde otro intermediario; es decir, tendrá una imagen de

[t] = ἐν τούτοις, sugieren H.-Sch., *Pl. Op.* I, p. 224, *scil. in sensibilibus.*

[u] = μία προσβολή, rec. III, 8, 10, 33; V, 5, 7, 8.

[v] = ἐπὶ τοῦ ἀληθινοῦ νοῦ; *infra*, ls. 46-47, recuérdese V, 5, 1, 1.

[w] = ὁ αὐτὸς... ὥσπερ, sugieren los edd. críticos, *idem qui.*

[x] = ἀποστήσονται, en sentido general.

[y] = σπουδαῖοι.

[z] = ἀφροσύνης.

[a'] = Cf. el paralelo casi literal en Proclo, *Elementa*, 168 (Dodds, p. 146 y nota *ad loc.*, p. 287).

[b'] = ἐκεῖ, no con significado técnico.

[c'] = τις, a vincular con nota 10.

[d'] No se trata del logos plotiniano, sino del Logos gnóstico, de ahí el uso de letra mayúscula al comienzo.

un logos, pero no un logos y no verá ni pensará por completo a la Inteligencia".

Dos partes, por lo tanto, abarca este primer capítulo de Enn. II, 9: 1) una tesis plotiniana, 2) consecuencia doctrinaria que permite la polémica. 1) Tesis. Se vale Plotino de lo dicho sobre lo Bueno en V, 5, 13 y la recapitulación final, para relacionarlo con lo afirmado antes sobre lo Uno. Luego este sector abarca no sólo elementos de V, 8, 13, incluyendo su resumen[3], sino también enseñanzas de capítulos anteriores. Son éstos: a) Lo Uno tiene un modo de ser (*physis*) simple y primero (rec. V, 5, 10 que encierra lo explicado; V, 5, 4, que remite a III, 8, 10 y V, 5, 5); b) se trata de una naturaleza sin ninguna cualidad que se le sobreponga, sino soledad estricta, o sea, modo de ser que es puro sustrato (rec. V, 5, 13, 34 que remite, a su vez, a V, 5, 13, 2-3), luego Uno=Bueno, pues esto se ha demostrado también en lo Bueno (rec. V, 5, 13, 34-35: μόνον ἀγαθόν, ἀμιγὲς πάντων, que remite a V, 5, 13, 31-32 y 24-26); c) lo Uno como lo Bueno no admite ningún atributo (rec. III, 8, 11 y V, 5, 13). Naturaleza "una" es una forma de hablar con falta de propiedad, porque de alguna manera hay que expresarse (rec. V, 5, 6, 23-25 y V, 5, 13); d) pero así también es lo Primero, porque es lo realmente simple (bien mirado, no es simple el mundo sensible –V, 8, 7–, pero tampoco la Inteligencia –III, 8, 11 *in initio*–) y lo autosuficiente, o sea, lo que de nada necesita (rec. III, 8, 11, 10-11 y 44-45) y lo que no está en otro (V, 8, 9). De no ser así, en el primer caso, estaría subordinado a su origen y, en el segundo, a aquello que le sirviera de fundamento. Luego, resume otra vez Plotino, como no es compuesto (= simple) y como no se origina en otro (= autosuficiente), está sobre todo, es decir, que es lo Primero propiamente dicho.

2) Consecuencia polémica. Pues bien, siendo así las cosas, o sea, lo Uno sobre todo (= lo Bueno, V, 5, 13, 35) y habiendo mostrado claramente el maestro en los tres tratados anteriores y en triple forma la relación necesaria del universo vivificado por el Alma con la Inteligencia, resulta que no pueden existir más que estas tres realidades: lo Uno, la Inteligencia, el Alma. Bien entendida semejante estructura de la realidad, resultará también imposible y gratuito poner otras hipóstasis en cualquiera de las reales. Para hablar genéricamente, y por ser la más comprometedora, en el mundo inteligible. Ahora bien, y para entrar universalmente en materia, el error contra la constitución trial de la totalidad puede presentarse de dos maneras: a) por defecto, b) por exceso.

a) En este caso identificando a cualquiera de las hipóstasis con su vecina: Alma con Inteligencia o Inteligencia con Primero.
b) Multiplicando las hipóstasis en cada uno de los niveles o principios de la realidad. Ampliemos, pues:
a) Los tres anteriores tratados han expuesto justamente lo contrario y concretamente el πολλαχῇ de III, 8, 5, en donde se muestra que tanto el alma superior razonable, como su aspecto inferior, el natural, avanzan desde la Inteligencia. III, 8, 8, en donde se ha mostrado que son diferentes la contemplación de la Inteligencia y la del Alma. V, 8, 7: universo que deriva del mundo inteligible. V, 8, 8, con los dos modos de belleza, inteligible y sensible. V, 8, 12: Zeus (= Alma), sus hermanos e hijos del Padre que quedan arriba (= Inteligencia). III, 8, 10; V, 8, 13 y V, 5, 9, en donde se presentan las tres hipóstasis[4]. Y para el caso Uno/Inteligencia, los ejemplos son todavía más numerosos: En III, 8, 9, se distingue la Inteligencia, de lo que "está más allá de ella", en III, 8, 11: "realmente, si ella misma (= la Inteligencia) fuese lo Bueno ¿Qué necesidad tendría, en absoluto, de ver o actualizarse? . . . Por esto (no le pongas) ni el pensar, para que agregándole algo diferente no le hagas también dos, Inteligencia y Bueno". También V, 5, 13: "en efecto, la Inteligencia tiene necesidad de lo Bueno, pero lo Bueno no necesita de ella . . . Pero Aquél en absoluto es Inteligencia ni saciedad, sino anterior a la Inteligencia . . . porque tras El está la Inteligencia . . ." (igualmente V, 8, 1 *in initio* que resume el final de este capítulo y V, 5, 4, 5-6, que también recapitulan, en parte, el mismo Cap.). Existen igualmente otras varias alusiones[5].
b) 1° No es posible introducir la multiplicidad en la Primera Hipóstasis, porque su simplicidad ha quedado demostrada, es decir, que internamente será una naturaleza entera, así como su primordialidad, o sea, que de ningún modo hay otro ser sobre ella. Sólo una objeción quedaría en pie, la que atentaría sobre esta simplicidad repetida *ad nauseam*. Pensar a lo Uno bajo dos aspectos, como en potencia y como en acto. Plotino rechaza de plano, como ridícula, semejante tesis[6]: "porque, ciertamente, no vendrán a decir . . ." y le opone dos argumentos contrarios que surgen de ideas explicadas antes: "Realmente si ella misma (= la Int.) fuese lo Bueno ¿Qué necesidad tendría en absoluto de actualizarse? " (III, 8, 11); es decir, con todo rigor, la actualidad pura reside en lo Uno. Y poco antes: "en efecto, puesto que la Inteligencia es una cierta visión . . . será una potencia que ha llegado a ser en acto. Por lo tanto tendrá la materia y la forma, pero será una materia en lo inteligible". He aquí el significado también preciso, en esta oportunidad, del térmi-

no ἄυλος y dentro de la doctrina de Plotino sobre la materia inteligible, según está expuesta en *Enn.* II 4 (12). Luego tan Acto puro es lo Uno, como está libre de materia, y no precisamente sensible, lo que dado la lejanía de la tercera hipóstasis aquí no interesa, sino inteligible, la que está presente en la primera dualidad[7].

2° Pasa Plotino a la proliferación de hipóstasis inteligibles, punto más importante y que ya había rechazado genéricamente en el renglón 16. En general, es decir, "en lo inteligible", como señalando que se trataba de interpretaciones en torno a Platón (véase *V.P.* XVI) y que ahora abordará técnicamente, como subdivisiones interiores a la Inteligencia.

En primer lugar, las diferentes opiniones que va a exponer y refutar el maestro tienen pura naturaleza mental, no se basan en un modo de ser real (ἐπινοέω)[8], ellas son: a) considerar a la Inteligencia como dos entidades, una en reposo (ἐν ἡσυχίᾳ) y otra en movimiento (κινούμενον), bipartición a la que corresponderían, asimismo estas caracterizaciones: inoperancia (ἀργία) a una; proferición (προφορά), obra (ἔργον), a la otra. La tesis de Plotino contra esta subdivisión es clara: "Inteligencia es como es, descansando siempre igual en un acto que está firme". Todo movimiento ya tiene que ver con la otra hipóstasis, el Alma. Y el apéndice, también en tesis, de que el logos que refleja el Alma es inmediato, no una tercera realidad entre la Inteligencia y el Alma, orienta también claramente hacia lo que Plotino desecha.

Ante todo, esta cuestión de la bipartición inteligible, tal cual está formulada aquí, es un elemento nuevo en el curso[9] y ésta de la hipostatización de un intermediario, igual, aunque supuesta y rechazada al pasar (rec. V, 8, 5).

Se suele decir que aquí Plotino combate un cúmulo de ideas que van desde Numenio hasta su más próximo discípulo, Amelio[10]. Si tenemos en cuenta el final del capítulo que retoma después de las largas ls. 33-56, este mismo tema con un "cuando alguno, no obstante, produzca el Logos desde la Inteligencia...", nos parece que unos (= los gnósticos) son claramente los destinatarios de esta impugnación y otros, los del párrafo intermedio. En efecto, se trata de dos tesis diferentes: la gnóstica, coloca un existente de más que viene de una Inteligencia repartida y así quita al Alma la posibilidad de intuir directamente los inteligibles, doctrina extraña, ciertamente, a Plotino; pero la otra, que igualmente podría caer sobre los gnósticos, aunque por reflejo, al subdividir la Inteligencia misma en base a la capacidad retrospectiva del alma humana y a la capacidad asimismo divisora de la mente, que se representa en partes o en

continuidad lo que es simultáneo e inescindible, lo que hace es rechazar lisa y llanamente en la segunda hipóstasis la inmediatez del que conoce y lo conocido y echar de este modo por tierra el concepto de Inteligencia verdadera. O sea, que si tras la primera postura combatida se adivina claramente una mentalidad gnóstica, tras la segunda se encuentran muchos otros, cuantos pueden sospecharse partidarios, en general, de la difundida doctrina que llamaba a las mismas puertas de la *synousía* plotiniana, de que lo inteligible es diferente o está fuera de la Inteligencia. Naturalmente, los gnósticos, al entender y conocer de Plotino, seguidores fáciles de cuanto injustificadamente pudiera multiplicar a lo inteligible, echaban también mano de estos abusos mentales.

Veamos, por lo tanto, en detalle:

1a. tesis: una Inteligencia en reposo e inactiva, produce otra en movimiento, a la que profiere y que es la que actúa. Esta segunda Inteligencia emite un Logos que está entre la Inteligencia propiamente dicha y el Alma y produce otro logos en ésta.

Réplica de Plotino: la Inteligencia está siempre igual y sus *logoi* o ideas se manifiestan diferentemente en el Alma. Luego todo movimiento será exterior a la Inteligencia, corresponderá, por lo tanto, al Alma y el nacimiento de cualquier intermediario entre la Inteligencia (que es una) y el Alma, impedirá el reflejo de los *logoi* inteligibles, es decir, que el Alma no será inteligible al no reflejar directamente a la Inteligencia.

Este tema de la doble Inteligencia en reposo y en movimiento será retomado posteriormente por Plotino (ver cap. 6) al proseguir refutando la existencia de una multiplicidad de inteligibles, pero podemos anticipar que, entre los gnósticos, una semejante dualidad es combatida por Ireneo, al observar que una tal Inteligencia (= Pleroma), que incluye el Silencio y la Palabra, resulta ser algo bastante contradictorio, ya que, nos aclara, con una comparación, así como en donde está la luz no están las tinieblas y que cuando aquélla aparece éstas desaparecen, "así en donde está el Silencio (*Sigé*), no estará el Logos: y en donde el Logos, tampoco está el Silencio. Si, no obstante, hubieran dicho que el Logos es interior (*endiátheto*), igualmente será interior el Silencio y tampoco se soluciona desde el Logos interior" (*Adv. Haer.* II, 12, 3, Harvey I, p. 278)[11]. Pero Plotino nos habla todavía de un tercer elemento, de un segundo logos, que haría inteligible al Alma. En la misma línea valentiniana encontramos también el Logos que desciende en Sofía Inferior y hace producir el mundo al demiurgo. Pero dejemos sólo estos datos apuntados para tratarlos más adelante[12].

2a. tesis: Presentación doble de a Inteligencia, a) en tanto piensa, b) en tanto es autoconsciente.
Réplica: 1° Hay aquí una proyección del pensamiento humano sobre lo inteligible. Es cierto que para el hombre es posible semejante distinción, pero distinguir en la mente, no significa separar existencialmente y así cuando el hombre piensa y es consciente de que piensa es siempre el mismo pensamiento el que permite ambas funciones. Ahora, determinar de tal modo la naturaleza de la Inteligencia verdadera, después de toda la exposición de *Enn.* V, 5, 1, es un poco absurdo; pero así y todo, de acuerdo con lo dicho sobre el hombre que se autoconoce, tampoco es real la separación en dos realidades diferentes. 2° Pero si semejante distinción fuese obra de una proyección lógica, es decir, que la Inteligencia se presentara doblemente en tanto pensante y en tanto pensada, como dos aspectos de la misma realidad, bien sabemos que tal no es la naturaleza del Espíritu (¡Y ni siquiera de nuestra realidad pensante, sino de como nos la representamos!); pero tampoco con ello estamos multiplicando a la Inteligencia en diversas hipóstasis. Por otra parte, aplicando el principio de distinción lógica a la dicha retrospección nada impide que nos detengamos en la mera autoconciencia y no en una serie infinita de sucesivas tomas de conciencia, y que el saber que se sabe supone una tercera idea, la que conoce que se sabe que se conoce, y así *ad infinitum.*

Bien, si la doctrina primera es técnicamente de los gnósticos, esta segunda, también aplicable a ellos, es tributaria de un medio filosófico que le es familiar a Plotino y que resulta ser la consecuencia, para él, de una gnoseología a medias, que no tiene claro su criterio de verdad, la inmediatez de lo que entiende y de lo entendido.

El mencionado modo de interpretar a la segunda hipóstasis, lo sabemos (cf. V. P. XVIII), daba vueltas en torno del mismo Plotino, hizo caer a Amelio y tenía sostenedores encarnizados, como Longino[13]. De este modo toda una antigua orientación especulativa habría podido colaborar sistemáticamente en las razones que los gnósticos dieran de la emanación pleromática y que también Plotino los refutara por ese lado.

2. "Así pues, no se deben establecer ni más (realidades) que éstas, ni discriminaciones mentales superfluas[a] en los inteligibles, que no aceptan, sino una sola Inteligencia, que es siempre igual, por entero inmóvil y que imita al

[a] = ἐπινοίας περιττάς.

Padre en tanto que le es posible[b]. Por otra parte, hay algo de nuestra alma que siempre está dirigido hacia lo inteligible, algo que está dirigido a estas cosas (de aquí) y algo en medio de ellas, puesto que tratándose de una sola naturaleza de múltiples potencias unas veces, la totalidad de ella es llevada con lo mejor de ella y del ser y otras habiendo sido atraída hacia abajo lo más débil de ella arrastra en pos de sí a la parte media: en efecto, no era lícito[c] que la totalidad de ella fuese atraída hacia abajo. Y esta pasión[d] le sobreviene, porque no ha permanecido en lo más bello, en donde mientras ha permanecido como alma que no es una parte[e], ni todavía nosotros como una parte de ella, ha dado a todo el cuerpo para tener cuanto le es posible poseer de ella y ella permanece inactiva[f] no administrando ni enderezando[g] nada a partir del razonamiento, sino dando orden con admirable potencia por la contemplación[h] de lo que está delante de ella. En efecto, ella (= el Alma) cuanto más se dirige a ésta (= la contemplación), tanto más bella y capaz es; sí, en la medida en que tiene de allí da a lo que viene tras ella e iluminando como siempre está iluminada".

Se recapitulan, pues, brevemente, en el comienzo de este capítulo dos ideas de las tres que eran polémicas en el capítulo anterior, o sea no es posible la existencia de un Logos intermediario, pero tampoco, 1° afirmar más realidades que las tres hipóstasis y 2° realizar distinciones en la Inteligencia que sólo son una muestra de la deficiencia de nuestras operaciones mentales[14]. Esta, por el contrario, respuesta de Piotino, también recapitulativa, como se había dicho específicamente en V, 8, 13, es siempre la misma, permanece en sí (ὁ θεὸς ὁ εἰς τὸ μένειν ὡσαύτως δεδεμένος = ἀκλινῆ πανταχῆ, aquí acentuando el matiz polémico) y es imagen de lo Uno[15]

Resumido de esta manera lo dicho sobre la primera y segunda hipóstasis en lecciones anteriores y resuelta alguna duda con las alusiones concretas mencionadas, aborda ahora el maestro la hipóstasis inferior.

El alma en el hombre presenta una triplicidad de aspectos: razonable (superior), racional (media), sensible[16]. La tercera tiene funciones naturales. Es el alma racional, la media, la que corre el peligro de la dispersión inferior, de conducir al hombre a la praxis

[b] = ...ἕνα νοῦν ...ὡσαύτως, ἀκλινῆ πανταχῆ, μιμούμενον τὸν πατέρα... rec. V, 8, 13.

[c] = οὐκ ἦν θέμις, rec. V, 8, 12, 14; V, 5, 11, 13.

[d] = τὸ πάθος.

[e] = ψυχὴ ...ἡ μὴ μέρος.

[f] = ἀπραγμόνως.

[g] = διοικοῦσα οὐδὲ διορθουμένη.

[h] = τῇ... θέᾳ.

voluntaria (rec. III, 8, 1), inclinándose hacia sus aspectos más débiles. También puede dignificarse siguiendo la medida que hay en el alma superior. El hombre así, anímicamente es como uno solo, pero con un alma que se expresa en tres niveles, inteligible, racional o sensiblemente. Ahora bien, ésta es una presentación triple del alma, porque ya antes es alma particular, alma del hombre, pero el Alma antes de ser alma particular es alma universal y en tal estado (el propio del alma razonable) anima a la totalidad del universo, lo dirige y ordena, sin dificultad alguna y sin necesidad de reordenar lo ordenado, ni tampoco llevando a cabo tal tarea reflexiva, sino espontáneamente, bastándole para ello contemplar a la Inteligencia en sí y reflejarla como cuerpo viviente del alma o universo. Y si el hombre puede transformar su racionalidad en sensibilidad, accediendo así a la pasión, es porque previamente lo universal ha cambiado su función particularizándola. El Alma Universal facilita de este modo al cuerpo cósmico cuanto éste puede recibir de ella y mientras más contempla el Alma, es decir, mientras más próxima está a la Inteligencia, más puede dar y da al cuerpo total, al universo, así siempre está iluminada, como próxima a la Inteligencia, y reflejando esa luz, ilumina[17].

Aprovechando ideas ya establecidas, Plotino dirige estas dos críticas concretas a los gnósticos:

1° El hombre posee una sola alma, que es triple por sus manifestaciones.
2° En relación con el universo y animándolo está el alma universal. Esta inunda a la totalidad del cosmos al que constituye en tanto contempla a lo que le es anterior. Claramente esta actividad surge de su propio modo de ser, luego la lleva adelante sin ninguna preocupación (*ἀπραγμόνως*), sin tener que hacer uso de una facultad racional de que carece para dirigir este todo (*ἐκ διανοίας διοικοῦσα*) y sin tener que corregir nada de lo hecho, ya que el todo se adhiere a ella espontánea y perfectamente y así, en tanto más contempla, en tanto más alta es, mejor produce, más jerarquizada parte del cosmos dirige (rec. III, 8, 5)[17a].

3. "Por consiguiente estando siempre iluminada y teniendo la luz sin interrupción la da a las cosas que le siguen, por esta luz, sin embargo ellas están reunidas y rociadas y se benefician de su vida en la medida en que pueden, así como por una fogata que se emcuentra en un lugar en el centro, pueden ser calentados cuantos les es posible. De cierto, el fuego existe con un límite, pero cuando se trata de potencias a las que no ha sido asignado un límite, ya que no están separadas de los seres ¿Cómo es posible que

existan, pero que no participen de ellas? Por el contrario es necesario que cada uno dé también algo de sí al otro, o lo Bueno no será Bueno, ni la Inteligencia, Inteligencia, ni el Alma será tal, si tras de la vida que es en primer lugar no existe también una vida que será en segundo lugar en tanto que existe lo que es primeramente.

Ciertamente es necesario que existan todas las cosas a continuación unas de otras y siempre, pero que lo otro, lo generado[a] por El, exista a partir de algo diferente. Ahora bien cuando se dice 'generado' no se lo dice en tanto que que llegó a ser, sino en tanto que existía y existirá[b]; no será disuelto nada, sino cuanto tiene algo de esto (= de destructible) en su interior, lo que, sin embargo, no lo tiene[c], no será destruido. Pero si alguno dijera (que esto será destruido) en la materia ¿Por qué no (habrá de ser destruida) también la materia? Y si llegaran a decir que también la materia (será destruida), contestaremos nosotros ¿Qué necesidad había de ser generada? Pero si llegaran a decir que ha debido existir como una consecuencia[d], también es necesario que exista ahora. Si, no obstante, ella (= la materia) llegara a quedar sola[e], no estando por doquier, sino en un lugar separado[f], también lo divino[g] estará, por decir, amurallado[h]; pero si no es posible (que lo divino esté amurallado), será iluminada".

Sin interrupción con el anterior capítulo, sigue Plotino. El alma universal estando así siempre iluminada por lo inteligible, da su luz, más débil, a todo lo que le sigue y por eso todas las cosas forman una totalidad y se benefician de la vida del Alma en tanto pueden. Esta actividad del alma universal es comparada con la actividad de un fuego, de cuyo calor toma parte todo el que entra en el ámbito de su influencia. Este se encuentra, por su misma naturaleza, limitado a calentar hasta cierto espacio, pero potencias superiores se difundirán con toda libertad. Así, cada hipóstasis dará a lo que le sigue y cada vida en tanto existe antes y es así más completa, participará su vida a otra, que será segunda, respecto de ella. Todo esto no hace más que repetir una tesis plotiniana genérica sobre la capacidad difusiva de las hipóstasis que ya conocemos (rec. *Enn.* V,

[a] = *γενητά.*

[b] = *εγίνετο καὶ γενήσεται.*

[c] = *οὐδὲ φθαρήσεται, ἀλλ' ἢ ὅσα ἔχει εἰς ἅ· ὃ δὲ μὴ ἔχει εἰς ὅ.* *Alii aliter*. Bouillet I, p. 264-265 y n. 1; Bréhier II, p. 114; Cilento I, p. 263; Mackenna, p. 134; Harder, III a, p. 111; Armstrong, II, p. 235; Ficino, Creuzer, p. 96.

[d] = *παρακολουθεῖν.*

[e] = *μόνη.*

[f] = *ἐν τινι τόπῳ ἀφωρισμένῳ.*

[g] = *τὰ θεῖα*, cf. V, 5, 9, 17, *ὁ θεός.*

[h] = *ἀποτετειχισμένα.*

5, 10). Las líneas que siguen discuten y presentan algunos elementos gnósticos, pero, la parquedad del texto, dificulta bastante la comprensión de la primera parte. Interpretamos así.

Según Plotino todo debe existir ordenadamente y siempre así. Pero lo generado, con sentido platónico (rec. *Tim.* 28 b - 29 b), se opone a lo inengendrado. En sentido radical todo, salvo la primera hipóstasis, tiene origen en lo inmediato superior de aquí que sea engendrado. Pero entiéndase, aquí el término no tiene el significado temporal propio del mundo del cambio[18], sino que se emplea para significar la necesaria subordinación o dependencia del principio superior. Se hace claro, que bajo tal significación sólo sea propiamente inengendrado lo Uno. El sentido débil de generación involucrando origen y destrucción corre sólo para los seres cósmicos individuales que son naturalmente perecederos, no para los principios hipostáticos.

Y sigue, a continuación, el aspecto polémico:

a) De decirse que los seres del mundo serán destruidos en la materia, que los sustentadores de tal doctrina digan qué pasará con la materia.

b) Si dicen que también ella será destruida (lo contrario opina Plotino, según *Enn.* III, 6 (26), 8), se argumentará que siendo así, ningún motivo había para que fuese generada.

c) Si contestan que no hubo capricho en tal generación, sino que debió existir como una consecuencia lógica (*παρακολουθεῖν*), igual debe existir.

d) Si, finalmente, dicha materia llegará a existir en un lugar separado y aislada (*ἀφορισμένος* y *μόνη*), una vez destruido el mundo, ella misma servirá de muro de contención (*ἀποτεταιχισμένα*) para lo divino (tesis claramente antiplotiniana, si se tiene en cuenta *Enn.* III, 8, 9 y V, 5, 9), así, no siendo esto posible, ella participará de lo divino (rechazo de la 3a. tesis), pero al no ser ajena a El, existirá siempre en su dependencia y de tal modo en lo generado (rechazo de la 2a. tesis) con lo que será imposible que los seres que se destruyen vayan a ella, porque no es nada separado (rechazo de la primera tesis).

Veamos el fondo histórico:

a) y b) constituyen una tesis gnóstica. Dice san Ireneo: "Y enseñan que llegadas las cosas a ser de este modo, el fuego oculto en el mundo se encenderá, inflamará y consumirá a toda la materia, consumiéndose también éste con ella y yendo al no ser" (*Adv. Haer.* I, 7, 1, Harvey I, p. 59)[19].

c) Combate igualmente Plotino una doctrina gnóstica. Y es nuevamente el Obispo de Lyón el que nos informa sobre los valentinianos: "Dicen que de allí ha sacado su primer origen la sustancia (*ten ousían-substantiam materiae*), de la ignorancia, de la pena, del temor y del estupor" (*Adv. Haer.* I, 2, 4, Harvey I, p. 17)[20].
d) Tema parecido se encuentra, nuevamente, entre los seguidores de Valentín. Ver más adelante el análisis de *Enn.* II, 9, 9[20a].

4. "Pero si llegan a afirmar que el alma, por decir, 'una vez perdidas las alas'[a] ha producido (el mundo), la del todo no sufre[b] esto; y si estos mismos llegan a decir que ha caído[c] que digan la causa de la caída. Pero ¿Cuándo ha caído? Porque si según la explicación de ellos[d] desde siempre[e], permanece caída; pero si ha comenzado ¿Por qué no antes de ésta (= la caída)? Nosotros, por el contrario, no llamamos a la causa de la producción 'inclinación'[f], sino mejor, no inclinación. Pero si el alma se ha inclinado es evidente que por haberse olvidado[g] de lo inteligible[h]; pero si se ha olvidado ¿Cómo fabrica[i] (el mundo)? ¿A partir de dónde, sí, produce de no haber visto en lo inteligible? Pero si produce en tanto que tiene el recuerdo de lo inteligible no se ha inclinado totalmente, por más que no tenga (a lo inteligible), sino confusamente[j] ¿No es preferible inclinarse a lo inteligible, para no ver confusamente? ¿Por qué, pues, poseyendo algo de recuerdo no habría querido subir? ¿Acaso porque podría calcular[k] de obtener un beneficio para sí desde la producción del mundo? Francamente resulta ridículo[l] lo de para ser honrada[m], puesto que incluso le transfieren lo que en este campo es propio de los escultores. Además, si también producía por razonamiento[n] y no radicaba en su modo de ser el producir ni era su potencia la que producía ¿Cómo habría producido este cosmos? Pero, igualmente ¿Alguna vez lo destruirá? Pues si se ha arrepentido[o] ¿Qué espera? Pero si aún no

a Cf. Fedro, 246 c 2.

b = πάσχει cf. 2, 10.

c = σφαλεῖσαν, ver *infra* el mismo renglón y l. 4 y 5.

d = τὸν αὐτῶν λόγον.

e = ἐξ αἰδίου.

f = νεῦσιν, *infra* l. 7, 10-11, rec. V, 5, 7, 18. Antes αἰτίαν con H.-Sch.³. Ver la nota 23 de este Cap.

g = ἐπιλελῆσθαι, *infra* l. 8, rec. V, 5, 12, 6.

h = ἐκεῖ, con el uso técnico ya conocido.

i = δημιουργεῖ.

j = ἀμυδρῶς, *infra* l. 11.

k = ἐλογίζετο.

l = γελοῖον, ver II, 9, 1, n. n.

m = τὸ ἵνα τιμῷτο.

n = διανοία.

o = μετέγνω.

fuese así, ahora ya no podría arrepentise, ya que se ha acostumbrado y con el tiempo ha llegado a ser mucho más amable. Pero si espera por cada alma individual, habiendo ya sido puestas a prueba en la generación[p] anterior de los males de ésta, no deberían venir de nuevo a la generación; siendo así al venir ahora ellas (= las almas individuales) se han descuidado. Tampoco es necesario que este cosmos tenga una existencia de mala manera, porque en él haya muchas cosas desagradables[q]; en realidad se trata de un juicio excesivo por parte de los que lo presentan, si creen que él es como lo inteligible[r] y no una imagen de él ¿Acaso podría existir otra imagen más bella que él[rr]? Pues ¿Qué otro fuego (podría ser) una imagen mayor[s] del fuego inteligible que el fuego de aquí? ¿Qué otra tierra mejor que ésta tras de la tierra inteligible? ¿Qué esfera, no obstante, podría existir, más exacta, venerable u ordenada en su circuito tras la envoltura del cosmos inteligible que está en él? Y ¿Qué otro sol tras el inteligible y anterior a éste visible?".

En este capítulo se inicia propiamente el alegato. Por lo tanto Plotino ataca y presenta dificultades lógicas a las doctrinas ajenas, más que exponer las propias, las que, por otra parte, al haber sido ya expuestas, da por sobreentendidas. Este giro del curso ya se hacía presente al final del Cap. III.

Estas son las notas del presente capítulo:

1° Si identifican los adversarios el alma que produce el mundo o universal con el alma caída del *Fedro*, o sea, con el alma particular recordada en el Cap. 2, yerran en la relación, ya que el alma universal no cae, es decir, ni se individualiza propiamente, ni menos desciende en su estado de alma particular –Enn. IV, 8 (6) y III, 4 (15)– y siempre permanece junto a lo inteligible; luego la expresión de la "pérdida de las alas"[21], vale para el alma particular sujeta a la pasión, pero no para la universal[22]. Hay, sin embargo, para Plotino en esta identificación que profesan los gnósticos un error fundamental que es el que organiza todo su razonamiento polémico y el que lo arma de las diferentes preguntas, por momentos impertinentes, que cubren el texto. Estos contendientes no sólo identifican el alma realmente demiúrgica con el alma humana (es lo que se asevera claramente en II, 9, 7), sino que, en consecuencia, atribuyen

p = *γένεσις bis.*

q = δυσχερῆ.

r = *τῷ νοητῷ*, rec. II, 9, 1, n. i.

rr – Ver *Tim.* 29 b 3 (*τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι*), con Cilento, *Paideia*, p. 92 y 233.

s – *βελτίων* con H.-Sch.³ *Enn. βέλτιον.*

equivocadamente el poder productor de aquélla a ésta e, inversamente, las debilidades de ésta a aquélla. Ante esta antropomorfización o, en lenguaje moderno, psicologización del alma universal, serán pues válidas, cuantas preguntas se pueden formular a las conductas psicológicas normales y máxime si muchas de esas interrogaciones van movilizadas por datos tácitos de atribuciones que los mismos gnósticos hacen al alma caída.

Por ello, si el mundo es el resultado de tal estado de caída[23] o, de otra manera, de la decisión de un alma que ostenta las características de la del hombre, hagamos la disección de una tal constitución y de las situaciones resultantes. Porque, aceptemos con ellos que el mundo se ha formado a partir de un alma caída. Entonces habrá que descubrir la prehistoria toda del momento cosmogónico. Por lo tanto:

a) Cómo y cuándo ha caído el alma. De lo primero nada se dice, aunque aquí Plotino deja bien sentada la dificultad, la misma que se le hacía problemática en III, 4, 4. Lo segundo le permite apurar las exigencias. Si siempre estuvo caída el alma lo seguirá estando (y no se habrá levantado como suponen los contrincantes); pero si cayó en una oportunidad ¿Por qué no antes? Efectivamente, aquí se sobreentiende un comienzo temporal cósmico que Plotino rechaza de acuerdo con la eterna irradiación de las hipóstasis. Como vemos, desde la perspectiva polémica las líneas se entrecruzan y lo propio y lo ajeno, lo explícito y lo latente, están siempre presentes. Si quisiéramos resumir este punto en pocas palabras, diríamos que aquí lo esencial es esto: según los gnósticos el origen del mundo está en la caída del alma universal (= Sofía inferior), pero, refuta Plotino, esto es imposible, porque el alma universal no cae, ya que no es un alma particular y, además, en cuanto a su producción, ya sabemos cómo es.

b) El alma, la caída, es tal por haber olvidado a los inteligibles. Entonces ¿Cómo ha podido llevar a cabo su tarea artesanal que presupone, al menos, un logos en la mente? Pero, el modelo que este supondría no puede tener otro lugar de origen que la Inteligencia. Luego si ha creado, este alma caída algo recordaba y de ser así no estaba totalmente caída. Por lo tanto, dentro de la lógica plotiniana ¿Cómo no se dio el caso de que se moviera al revés, hacia arriba, en donde está realmente la fuente ejemplar? Es el presupuesto de la contemplación creadora el que ya arma al maestro con la nueva dificultad, corroborada con expresiones de los mismos atacados.

c) Acaso este alma semi caída de que estamos hablando, no voló a

la verdadera fuente de los paradigmas, porque su obra le llenaba por completo, ya que especulaba con la posibilidad de beneficiarse de la propia creación. Esto, como veremos, así era ciertamente en la historia de la Sofía caída de los gnósticos aludidos, pero Plotino prefiere poner el lenguaje gnóstico a su servicio, vaciándolo de significación. El tal beneficio no sería el soteriológico de los pneumáticos, sino que se encierra en el burdo hecho de que este alma demiúrgica esperaría ganar honor por la obra producida. Ilusión, condena el maestro, crudamente humana y que proyecta sobre la producción ontológica, y necesaria por ello, una sombra de la *práxis* propia de "los constructores de estatuas"[24].

d) El antropomorfismo gnóstico de la intervención del razonamiento en la ejecución de la obra creada, presenta también el obstáculo de la ausencia del modelo que debe dirigir ese razonamiento (rec. V, 5, 1).

e) Dicen los gnósticos que el mundo será destruido y que el alma caída se ha arrepentido[25] de la creación. Plotino presenta en primera instancia una dificultad meramente subjetiva : el alma humana se encariña con lo que tiene, luego si el alma sigue en el mundo, le sucederá lo mismo y no llegará a arrepentirse. Pero a renglón seguido viene un nuevo dato gnóstico. El mundo no es destruido todavía, porque su organización está al servicio de la recuperación de las almas particulares (= las porciones de Sofía diseminadas en el cosmos)[26]. A esta tesis se opone una vez más un inconveniente que reúne lo extraño con lo del mismo Plotino. Es decir, el maestro griego enseña la venida de las almas particulares al mundo como reflejos del alma universal (partes de ella, según los gnósticos), por ello cada alma individual no es más que un momento de las sucesivas presencias de las imágenes del alma universal como almas incorporadas. Aquí, por supuesto, se da por sentada una idéntica concepción de la transmigración entre los litigantes. Y, entonces, sí observamos coherencia en la inconsecuencia que Plotino proclama. Una vez que un alma particular recupere su primitivo estado de alma universal y, por ello, después de haber experimentado los males de aquí abajo, hará presente de tal experiencia a cuanto del alma universal tenga la posibilidad de manifestarse como alma individual. Cae de suyo, que las almas preexistentes evitarían su descenso. El mundo muestra lo contrario, luego, agrega el maestro con su punta de ironía, ¡De descuidadas que son vienen aquí las almas! ,

f) Pero tampoco es malo este mundo, porque en él nos topemos con situaciones y objetos desagradables. Esto es confundir la imagen con el modelo[27]. No obstante, se trata de la imagen más bella

(debajo está *Tim.* 29 b 3 y las partes fundamentales de *Enn.* V, 8), porque es inmediata, lo que impide la existencia de otro fuego, tierra, esfera o sol, o sea, de los intermediarios propugnados por los gnósticos.

5. "Pero (es ilógico)[a] que éstos teniendo un cuerpo, como los hombres, y deseo, penas y pasiones[b], no rebajen[c] la potencia que está en ellos, sino que digan que les está permitido tener contacto[d] con lo inteligible[e], mientras que la que está en el sol, más libre de pasiones que ella, que está en un orden superior y que es menos sensible al cambio, no tiene una comprensión[f] mejor que nosotros que hemos llegado a ser recientemente y que para ir a la verdad nos engañamos por cuanto nos lo impide; y que digan que el alma de ellos y la de los más despreciables de los hombres es inmortal y divina[g], pero que el cielo todo y las estrellas de allí no tienen parte de la inmortalidad siendo con mucho más bellos y puros[h] y que ellos viendo el orden, la excelente forma y el arreglo de allí critiquen tanto el desorden que hay aquí sobre la tierra, como si el alma inmortal hubiera elegido deliberadamente el lugar inferior, habiendo optado[i] separarse de lo mejor por el alma mortal. Pero también es ilógico entre ellos la introducción de esa otra alma, que componen a partir de los elementos, porque ¿Cómo la composición[j] sacada de los elementos podría tener algún tipo de vida? En efecto, la mezcla[k] (de ellos) produce lo cálido, lo frío o lo mezclado (de ambos), o bien, lo seco, lo húmedo o la mezcla de éstos ¿Cómo, sin embargo, la que ha llegado a ser (= el alma) antes que los elementos, podría resultar un acuerdo a partir de ellos[l]? Pero ¿Qué se podría decir cuando también le agregan percepción, deliberación y otras mil cosas? Empero, aunque no respetan esta creación[m] ni esta tierra[n], dicen que existe para

[a] Conjeturando ἄλογον, con H.-Sch.[1] a continuación de Creuzer y Wittenbach y teniendo en cuenta la l. 16. Cilento y Armstrong prefieren traducir literalmente, sin agregado alguno.

[b] = καὶ επιθυμίαν καὶ λύπας καὶ οργάς.

[c] = ἀτιμάζειν, antes V, 8, 1, 33.

[d] = ἐφάπτεσθαι.

[e] = τοῦ νοητοῦ.

[f] = φρόνησιν.

[g] = φυχὴν ἀθάνατον καὶ θείαν καὶ τὴν τῶν φαυλοτάτων ἀνθρώπων.

[h] = καθαρωτέρων.

[i] = ἑλομένης, recientemente los edd. críticos prefieren la conjetura ἐφιεμένης, cf. *Pl. Op.* III, p. 364.

[j] = σύστασις.

[k] = κράσις, *post* μῖγμα, como sinónimo.

[l] = Πῶς δὲ συνοχὴ τῶν τεσσάρων ὕστερα γενομένη ἐξ αὐτῶν.

[m] = δημιουργίαν, rec. III, 8, 2, 8; V, 8, 7, 25 y 31.

[n] = τήνδε τὴν γῆν. Rec. III, 8, 1, 19.

ellos una tierra nueva[o], a la que irán desde ésta; afirman, no obstante, que esto tal es el logos del cosmos. Sin embargo ¿Por qué ellos deben llegar a ser allí en el paradigma del cosmos, si odian a éste? Pero ¿Desde dónde existe este paradigma?, porque, según ellos, este paradigma del hacedor existió cuando él ya se había inclinado hacia lo de aquí[p]. Por lo tanto si en el hacedor mismo hubo un gran cuidado en producir otro cosmos[q] tras el cosmos inteligible que posee (¿Por qué, pues, era necesario?) y si existió antes que el mundo ¿Para qué? Para alertar a las almas ¿Cómo, entonces?[r] Ellas no han sido alertadas, de modo que ha llegado a ser en vano. Pero si el hacedor lo realizara después del cosmos habiendo tomado la forma desde el cosmos una vez despojado de la materia, la experiencia sería suficiente para alertar a las almas que lo han experimentado. Pero si piensan que han recibido en sus almas la forma del cosmos ¿Qué es esta novedad del lenguaje[s]?".

Sigue Plotino atacando y enumerando tesis de sus adversarios, agregándoles alguna reflexión que señale su interna incoherencia:

1° Los gnósticos (*αὐτοί*) se dicen con capacidad para "entrar en contacto con lo inteligible[28], no así el sol. Aquí para Plotino el absurdo radica en que en tanto que es expérimentable para todo hombre el lastre del cuerpo que le constituye como hombre en la tierra y que le orienta hacia los sentimientos y pasiones inferiores, que está en permanente mudanza y nos da una exigua existencia temporal, bastante inferior, todo esto está notablemente disminuido en el sol, porque no debe dominar como nosotros las pasiones (ya que pertenece a un nivel cósmico más próximo a lo inteligible[29]) y porque es más antiguo y estable que cada hombre; en una palabra, porque es, por consiguiente, notablemente ilógico, que experimentemos tales cosas y, sin embargo, demos la capacidad inteligible al que, por decir, tiene envoltura más opaca, inconsistente y con signos, para hablar comparativamente, de lo más bajo del mundo. Esta falta lógica, en resumen, no sería más que una muestra del imperio del capricho de estos gnósticos, que viendo el orden cósmico y reconociendo que por su estabilidad y posición los cuerpos celestes son corpóreamente superiores, no obstante, llegan a pensar que el tener un cuerpo superior no tiene nada que ver con las facultades

[o] = *καινὴν... γῆν.*

[p] = *νενευκότος... πρὸς τὰ τῆδε.*

[q] = *κόσμον*, con la muy comprensible conjetura de H.-Sch.[1] y la aceptación de los edd. posteriores. Los códices conservan *κόσμου.*

[r] Con la puntuación de H.-Sch. Ver *Pl. Op.*, I. p. 229.

[s] = *τί τὸ καινὸν τοῦ λόγου.*

que últimamente informan a esos cuerpos. En última instancia, diría Plotino, siempre apoyándose más en la cosmología que en la antropología: el énfasis de estos descarriados sobre el hombre, es una prueba más de su profunda orientación antropomórfica, que permite que el Creador haga y deshaga como un ser dotado de voluntad.

2° Estos hombres afirman también su superioridad sobre el cielo y los astros, declarando que ellos poseen un alma inmortal y divina[30] y junto con ellos los hombres más ruínes, que también son mayoría, en tanto que los seres celestes, estos dioses sensibles de la tradición griega que son tales, porque visualizan más claramente la actualidad inteligible (rec. V, 8, 3), siendo así más bellos por esta particularidad y más puros por esto mismo y la retirada de la materia ante ello, no son ni divinos ni imperecederos. Aquí, nuevamente, la contradicción estriba en restar características superiores a lo que más lo muestra.

3° Los gnósticos critican el desorden del mundo sublunar, éste, bien mirado, no reina en el cielo, luego, nota para advertir también el absurdo de 2°), el alma inmortal (= alma del mundo), habría dejado su morada superior para elegir el lugar más bajo, para insertarse en el alma mortal, la de los mismos gnósticos,

4° Carece asimismo de sentido hablar de una segunda alma, que no sería imagen anímica, como lo son en Plotino las diferentes apariciones del alma superior (rec. III, 8, 4 y II, 9, 2), sino surgida desde los elementos[31]. Es decir, que lo que carece intrínsecamente de vida y necesita de ella viniéndole por el alma, para formar los cuerpos, estaría dando vida a lo que la tiene de por sí. Si a esta alma, que en el rigor del pensamiento plotiniano sería un cadáver, se le agregan además rasgos del alma racional (percepción, voluntad), bueno, estaríamos en el reino de la insensatez[32].

5° No tienen estos *hairetikói* cuidado alguno de esta creación, ni incluso de nuestra tierra, pero hablan de una "tierra nueva". A ésta, dicen que irán desde aquí y que ella es el modelo del mundo. En este punto encuentra Plotino una primera contradicción: cómo es posible que odiando la copia (nuestro mundo), aspiren a ir a su modelo (la "tierra nueva"). Pero hay otras dificultades en torno a este paradigma, al que Plotino también llama "logos". Porque a mantenernos en la doctrina de estos gnósticos, después que el autor del mundo se inclinó aquí, comenzó a existir el citado modelo[33], luego "¿Desde dónde ha venido?". Si lo ha sacado del mundo inteligible: a) ¿Por qué era necesario? y b) siendo anterior a nuestro mundo ¿Por qué existe? —Para poner en guardia a las almas, contestan. Pero de hecho las almas no han sido alertadas, luego

aquella existencia del modelo del mundo resultaba inútil[34]. Y entonces es posible la objeción lógica de Plotino. Si el mundo no es por necesidad ontológica, sino soteriológica, y esta última no se ha cumplido todavía, porque está por cumplirse, en vías de cumplimiento, al colocarse el modelo cósmico como una finalidad para el alma, podría sencillamente haber sido extraído del mundo concreto como un ejemplar más perfecto y no al revés. De nuevo, pues, Plotino coloca a los gnósticos dentro de su propia concepción, para descalificarlos racionalmente. Aquí, como seguiremos viendo, porque el tema vuelve una y otra vez, está uno de los puntos más confusos de Plotino en su tratamiento del mito gnóstico al no querer entender su perspectiva salvadora envuelta en el ropaje cósmico e histórico. Las pocas palabras finales del capítulo se encuentran asimismo en relación con esto y el filósofo helenístico proclama con malhumor su desazón:
6° Creen, finalmente, que la forma del cosmos está en sus almas (o sea, "la tierra nueva")[35]. Pero esto, se pregunta Plotino ¿Qué significa?

6. "¿Qué, sin embargo, es menester decir respecto de las otras realidades[a] que introducen, exilios, reflejos y arrepentimientos? [b] Porque si dicen que éstos son afecciones del alma, cuando estaba en arrepentimiento y que son reflejos, cuando, por decir, contempla imágenes de los seres, pero aún no lo que es realmente, ellos están diciendo palabras nuevas para confirmación de la propia escuela filosófica[c]; en efecto, maquinan[d] estas cosas como si no estuvieran en relación con la antigua lengua griega, aunque los griegos que la conocían claramente hablaban también sin tufos de las subidas que desde la caverna avanzan también más y más, progresivamente, hacia una contemplación más verdadera. En general, sí, algunas de sus cosas han sido sacadas de Platón y otras, cuantas innovan para establecer la filosofía propia, ésas se encuentran fuera de la verdad. Así que de aquél (= Platón) han sido extraídos los juicios, los ríos que están en el Hades y las incorporaciones sucesivas[e]. E igualmente el generar una multiplicidad entre los inteligibles, lo que es, la Inteligencia, el demiurgo como diferente de ésta y el alma, ha sido sacado de lo que hay dicho en el *Timeo;* efectivamente Platón dice: 'Por lo tanto en la medida en que la Inteligencia contempla las formas que hacen una en el que es el viviente, también el hacedor ha concebido cuantas el

[a] = ὑπόστασις.
[b] = παροικήσεις, ἀντιτύπους καὶ μετανοίας.
[c] = τῆς ἰδίας αἱρέσεως, rec. *V. P. XVI.*
[d] = σκευωροῦνται.
[e] = μετενσωματώσεις.

universo tiene"[f]. Pero ellos no entendiendo[g] han captado una Inteligencia en reposo[g1], que tiene en sí todo lo que es y otra Inteligencia cerca de aquélla que contempla que, sin embargo, es la que reflexiona[h] (pero a menudo para ellos es el alma la que ha fabricado[i] en lugar de la que reflexiona) y consideran que según Platón ésta (=la Inteligencia que reflexiona) es el Artesano[j] teniéndose lejanos de saber qué es el Artesano. Asimismo mienten[k] en cuanto al tema de la creación y en cuanto a otras muchas cosas de Platón, como si ellos hubieran tenido el conocimiento total[l] de la naturaleza inteligible[m], pero no aquél ni los demás bienaventurados varones. Y dando nombre a una multitud de inteligibles creen haber hallado la exacta doctrina[n], por más que con semejante proliferación, conducen a la naturaleza inteligible dentro de los límites de lo más parecido a la sensible e inferior, porque allí es conveniente que persigamos el número más pequeño y que dando al que está tras de lo Primero todo, desistamos de lo múltiple, ya que él es todo, Inteligencia primera, esencia y cuanto otro de bello hay tras la primera naturaleza. La forma del Alma, no obstante, es tercera; ellos, empero, pueden seguir el rastro en cuanto a las diferencias de las almas por afecciones o como naturaleza, aunque no agraviando[o] a aquellos divinos varones, sino recibiendo las enseñanzas de aquéllos de buen grado, como de muy antiguos[p] y habiendo tomado de ellos lo que dicen bien sobre la inmortalidad del alma, el cosmos inteligible, el dios primero[q], la necesidad de que el alma huya de la familiaridad con el cuerpo, la separación de éste y la huída de la generación a la esencia[r]; porque encontrándose estas enseñanzas en Platón en tanto que ellos las digan claramente hacen bien. Si dicen que quieren diferir sobre estas cosas, ningún celo hay de ello[rr], aunque no es conveniente que confirmen sus propias ideas ante los que les escuchan con el agravio

[f] Cf. *Timeo* 39 e 7-9.

[g] = *οὐ συνέντες*. Rec. V, 8, 12, 22-23.

[g1] = *ἐν ἡσυχίᾳ*, rec. II, 9, 1, 26-27.

[h] = *διανοούμενον*, ver también *infra* l. 22 y rec. III, 8, 6, 24.

[i] = *ἡ δημιουργοῦσα*.

[j] = *τὸν δημιουργόν*, rec. V, 8, 8, 9.

[k] = *καταψεύδονται*.

[l] = *κατανενοηκότες*.

[m] = *τὴν νοητὴν φύσιν*, rec. II, 9, 1 n. b, tb. *infra* l. 30 y *VP.* XVI.

[n] = *τὸ ἀκριβὲς... δόξειν*.

[o] = *διασύροντας*, *infra* l. 44.

[p] = *παλαιοτέρων*, *infra* l. 53.

[q] = *θεὸν τὸν πρῶτον*, *supra* *τὴν πρώτην φύσιν*.

[r] = *ἐκ γενέσεως φεύγειν εἰς οὐσίαν*.

[rr] = Con la sugerencia de H.-Sch., *Pl. Op.* III, p. 364, que se autocorrigen, los seguimos también en los renglones siguientes. *Alii aliter*, Ficino, Creuzer, p. 98; Bouillet I, p. 273; Bréhier II, p. 118; Mackenna, p. 138, para Beutler-Theiler y el mismo Cilento, ver *Paideia*, pp. 241-242; Armstrong II, p. 247.

y el insulto a los griegos[s], sino que muestren rectamente[ss] as que tienen entre ellos, que digan cuanas doctrinas les son propias frente a la doctrina de aquéllos, que estableciendo estas doctrinas suyas de buena manera y filosóficamente las opongan justamente a aquéllos, mirando a la verdad, no persiguiendo un buen nombre a partir de la censura contra[t] hombres que han sido juzgados buenos desde antiguo de parte de hombres respetables y que no digan que son mejores que aquéllos. Precisamente porque lo que se ha dicho por los antiguos sobre lo inteligible está dicho con mucha más excelencia y sabiduría, también para los que no están totalmente engañados por la mentira que corre contra los hombres, será fácil reconocer que esto [u] ha sido tomado por ellos posteriormente de aquéllos, pero que a lo que debe ser tomado han agregado algunas cosas que no son debidas, con las que de algún modo quieren oponerse introduciendo generaciones y destrucciones[v] de todo tipo, censurando este universo[w], criticando la comundad del alma con el cuerpo, reprobando al que administra este universo, poniendo dentro de este demiurgo al alma y dándole las afecciones dichas, las que propiamente pertenecen a las almas particulares[x]".

Sigue Plotino dándonos informaciones sobre sus opositores, al par que descubriendo lo que para él constituyen los móviles más profundos de su conducta.

1° Agregan estos gnósticos otras realidades[35a] a las ya conocidas de lo Primero, (en acto y en potencia), la Inteligencia en reposo y en movimiento, etc. Las tres que aquí se van a referir se distinguen en su naturaleza propia, pero tienen que ver con el alma universal, según Plotino, aunque estrictamente hablando, con la aventura de Sofía relacionada con la caída. Los exilios y arrepentimientos, así, *en plural,* se vinculan con los dos estados, cada uno doble de por sí, que el relato gnóstico representa conformados psíquicamente, como la situación de enajenación y desamparo que la Sofía Primera y la Sofía Inferior sufren fuera del Límite, del Pleroma, y la respectiva doble conversión hacia las realidades más altas. En los textos que siguen tocantes a los valentinianos referidos a cada uno de los aspectos de Sofía, queda clara la alusión plotiniana:

"Y algunos de ellos fabulizan así sobre la pasión y conversión de

[s] = *τοὺς Ἕλληνας διασύρειν καὶ ὑβρίζειν.*

[ss] = *δεικνύναι ὀρθῶς.*

[t] Ver ahora H.-Sch.³.

[u] = *τάδ'*, con Armstrong, siguiendo a H.-Sch. (*Pl. Op.* III, p. 364). Cilento conserva la lección original, cf. *Paideia*, p. 95.

[v] = *γενέσεις καὶ φθοράς.* La primera parte *ἐν γε...*, con H.-Sch.³.

[w] = *μεμφόμενοι τῷδε τῷ παντί,* rec. V, 8, 8, 23.

[x] = *ἅπερ καὶ τοῖς ἐν μέρει.*

Sofía . . . Caída presa de las pasiones ha tenido arrepentimiento (*epistrophén-conversionem*) y ha intentado subir al Padre y habiéndose arriesgado hasta Aquél ha quedado sin fuerzas y ha llegado a suplicar al Padre" (Ireneo, *Adv. Haer.* I, 2, 3-4, Harvey I, pp. 16-17) y "No siéndole posible superar el Límite, a causa de estar mezclada con la pasión . . . padece pena . . . miedo . . . dificultad . . . y le sobreviene también otra disposición, la de la conversión (*epistrophês-conversionis*) hacia el que produce la vida" (*Adv. Haer.*, I, 4, 1, pp. 33-35). Los "reflejos" no son más que las imágenes, impresiones o réplicas inferiores de los seres reales que son sus ejemplares más elevados. Siempre entre los valentinianos orientan bien algunos pasajes. Dice así Epifanio, *Panarion* 31, 5, 5, Holl p. 384, en la llamada *Carta dogmática de los valentinianos:* "Y una vez unida con él, engendró al Padre de la verdad que los perfectos denominan adecuadamente Hombre, porque era el reflejo (*antítypos*) del Inengendrado preexistente"[36]. Todo lo dilucidado, fundamental dentro del mito gnóstico cuando no se lo desata de su conjunto, resulta incomprensible y arbitrario para Plotino. Resulta, entonces, natural que de inmediato, como ya lo anticipaba al final del capítulo anterior, hable el filósofo griego de la kainomanía de sus oponentes y que le atribuya a sus expresiones no su novedad propia, la de ser algo diferente de su doctrina, sino un oculto origen pragmatista: el de querer con ello garantizar la existencia válida de su peculiar *haíresis*[37].

2° Así, Plotino aclara un poco más el carácter extraño de estos contendientes. Cuando ellos piensan estos temas como no lo hacen en contacto íntimo con la lengua griega, inventan palabras, al dar nuevos significados a las habituales. Pero no es ese, precisamente, el ejemplo que nos ha dejado la tradición filosófica griega y aquellos pensadores que meditaban sobre estas cosas (concretamente, los ascensos o purificaciones desde el mundo), valiéndose de la misma lengua materna, la podían exponer con claridad[38].

3° El tema apuntado permite a Plotino trazar la genealogía doctrinaria de sus adversarios. Hay en su doctrina dos elementos que mutuamente se rechazan: a) ideas extraídas de Platón[39] y b) otras, extrañas al platonismo y nuevas, o sea, sin raíz tradicional alguna y forjadas con la finalidad de que se habló en 1) y de la que Porfirio se jactaba haber demostrado en torno al *Apocalipsis de Zoroastro.* En a) encontramos: los juicios (δίκαι), los ríos del Hades y las *metemsomatóseis*[40], en b) las novedades que reflejan su nuevo lenguaje, pero también todo aquello que ha surgido de una exégesis sin freno del mismo Platón. Y Plotino ahora, no da un simple ejemplo,

sino el texto que inspiró mas de una exégesis en la Antigüedad, *Tm.* 39 e 7-9[41]. La frase clave en la que Plotino ve claramente las tres hipóstasis: El Viviente en sí proyectándose en la Inteligencia y ésta en el Alma (= el hacedor), los intérpretes gnósticos la manipulean a su antojo, llevados, también, por su afán disociador. Allí, pues, ven: el Viviente en sí (que viene a constituir la Inteligencia en reposo (*Noûs en hesijía*), que tiene en sí todas las formas, pero que nada hace y la Sofía en su doble aspecto superior e inferior, la Inteligencia que actúa y que es la que reflexiona y, a veces, como declara Plotino, el alma que produce (= al Artesano de Platón). Del mismo modo, subraya el Maestro, engañan en cuanto al tema de la fabricación o creación del mundo, cuya descripción han tomado de él y otras muchas cosas que deterioran en su significación, como si ellos hubieran conocido plenamente (*κατανοέω*) lo inteligible, pero ni Platón, ni la tradición griega. Y observa de nuevo el maestro en relación con lo dicho sobre la exégesis del verso del *Timeo* y *Enn.* II, 9, 1 que "dan nombre a muchos inteligibles"[42] y que con esta multiplicación, aunque ellos creen tener la exacta doctrina, lo que han hecho es hacer de la Inteligencia algo semejante a lo sensible, al haber transformado lo Uno-múltiple, en pura multiplicidad.
4° Se subraya nuevamente la existencia única y exclusiva de tres hipóstasis: Primero, Inteligencia, Alma[43] y se aclara que ellos podrían haber investigado sobre ésta última, sus formas y diferentes aspectos en el mundo y haber aceptado así cuanto viene de la buena tradición filosófica, sobre la inmortalidad del alma, del cosmos inteligible, lo Uno (= Dios primero), la huida del alma de la afinidad con el cuerpo, de éste mismo y del devenir, ya que todo esto pertenece también a la tercera hipóstasis. Pero todo eso debe exponerse con claridad y de no estar de acuerdo resulta lícito explicar cómo y qué ideas oponen como propias, pero en forma correcta y tratando de encontrar la verdad, no queriendo establecer una escuela filosófica sobre la base del agravio a los oponentes y de la buena fama adquirida por denigrar a hombres cuyas virtudes intelectuales han sido más que probadas.

Aunque Plotino es empíricamente realista acerca de la permanente posibilidad del error en el hombre, reconoce que hay tantas deficiencias en estas doctrinas, que cualquiera que no esté totalmente engañado, vale decir, que no forme parte del grupo combatido, percibirá que la filosofía griega tradicional, con su cúspide en Platón, es verdadera, y no la de éstos. Ellos, sin embargo, como se dijo, han tomado mucho material de Platón, pero para aparentar originalidad y crear motivos de oposición, han adulterado aquello

con ideas que nada tienen de convenientes y de las que Plotino se seguirá ocupando en los próximos capítulos[44]. Ellas son: generaciones y destrucciones (que alcanzan incluso al cosmos); censura del universo; rechazo de la asociación cuerpo-alma y crítica del conductor del universo, al que consideran como alma universal, aunque ostentando los caracteres propios del alma particular.

7. "Ahora bien, ha quedado dicho que este cosmos no ha tenido comienzo ni tendrá fin, sino que siempre es, en tanto que lo inteligible existe[a]. Por otra parte, está dicho antes que ellos que la comunidad del cuerpo con nuestra alma no es así, la mejor cosa para el alma[b], pero comprender el alma del universo a partir de la nuestra como algo semejante, sería como censurar a la totalidad que existe en una ciudad bien conciliada, teniendo en vista a la clase de los alfareros o de los herreros. Pero es necesario captar las diferencias de cómo administran[c] éstas (= las almas particulares) y el alma del universo, porque ésta no encontrándose ligada[d] tampoco será el mismo su modo (de administrar). Porque, además, junto con las demás diferencias, infinidad de las cuales han sido expresadas otras veces[e], estaba siendo necesario también reflexionar[f] sobre esto, que nosotros estamos ligados por el cuerpo, el que ya se encuentra siendo como una ligadura. En efecto, la naturaleza del cuerpo[g] que ya se encuentra ligada en el alma universal ata a lo que ha podido tomar; pero el alma del universo misma no podría ser ligada por los que han sido ligados por ella, porque ella gobierna. También por esto es indiferente[h] en cuanto a estas cosas, nosotros, sin embargo, no somos señores de ellas; pero cuanto[i] de ella, como lo más puro[j], queda junto a lo divino, tampoco es obstaculizado, como, además, cuanto de ella da vida al cuerpo nada recibe de él. Efectivamente, en general, por necesidad, lo que está en otro recibe el padecimiento de este otro, pero éste mismo[k] no puede dar esto de sí a quien tiene vida propia; por ejemplo, si se injerta un tallo de un árbol en otro, en tanto padece algo el patrón, al mismo tiempo padece el otro, pero si se seca aquél inmediatamente le abandona para seguir su propia vida. Porque tampoco se ha extin-

[a] = 'Ὅτι οὔτε ἤρξατο...ἕως ἂν ἐκεῖνα ᾖ, εἴρηται. Cf. V, 8, 12, 20 ss.

[b] = ...πρὸ αὐτῶν εἴρηται...

[c] = διοικεῖ, *infra passim*, cf. II, 9, 2, 14.

[d] = ἐνδεδεμένη y *passim.*

[e] = εἴρηνται ἐν ἄλλοις.

[f] = ἐνθυμεῖσθαι.

[g] = ἡ τοῦ σώματος φύσις, rec. II, 9, 6, n. m.

[h] = ἀπαθής.

[i] = τὸ δ' con MM. y H.-Sch. Cilento τὸ γάρ con Kirchhoff y B.-T.

[j] = τὸ ὑπεράνω ἀκέραιον.

[k] = ὅ δ' αὐτό, con H.-Sch.[1], y los MM. Beutler-Theiler, αὐτὸ δ', los sigue Cilento, *Paideia*, p. 96, considerandolo *locus sub iudice.*

guido el fuego total, aunque se apague el fuego que hay en tí; y aun cuando se destruyere el fuego total el alma de allí nada habría padecido, sino la constitución de su cuerpo, y aun cuando se tornara posible que existiera un cosmos por obra de los restantes (elementos), nada podría preocupar al alma de allí. Porque no es la misma la composición del universo y de cada uno de los vivientes, sino que en el todo por decir, ella corre por la superficie habiendo ordenado permanecer a las cosas, pero en el terreno de lo particular el alma de los vivientes, ha sido atada en su orden por un segundo lazo, como si hubiera querido escapar; pero allí no hay adonde poder huir[1]. Por lo tanto, no es necesario que el alma del universo se retenga adentro, ni que dominándose fuera sufra para ir adentro, sino que su naturaleza permanece desde el principio en donde ha querido. Pero si de algún modo algo de estas cosas se mueve según naturaleza, aquéllas cuyo movimiento no es según naturaleza, sufren, unas, sin embargo, se conducen bien, como perteneciendo al todo; pero las que no pueden llevar el orden del universo son destruidas como si llevándose en orden un gran coro en medio de su marcha habiendo sido tomada una tortuga fuese pisada, no habiéndole sido posible escapar al orden del coro. Por el contrario, si se concordara con él, nada sufriría por esto".

Dando por demostrada la perpetuidad del mundo sensible, de acuerdo con lecciones anteriores[45], comenzará Plotino a desarrollar el asunto con que concluía la enumeración de temas del capítulo anterior. Las diferencias existentes entre el alma universal y las particulares y la falsa identificación, que según él, llevan a cabo los gnósticos (rec. II, 9, 4). Hace para ello en primer lugar presente el maestro, una doctrina ya tratada y que tiene que ver con una aparente antinomia sobre la doctrina de Platón aparecida en *Enn.* IV, 8. Allí se describían como inconciliables el mundo bueno del *Timeo* y el alma caída del *Fedro.* En realidad, en la opinión de Plotino, la contradicción sería posible de identificar el alma del mundo (*Timeo*) y las particulares (*Fedro*). Ahora, como antes, se subraya que tal confusión no es posible[46].

Diferentes son, pues, estas apariciones del Alma y como funciones anímicas diferentes, dirigirán también diversamente los cuerpos aquellos que animan[47].

a) El alma del mundo administra el universo y b) el alma del individuo, un cuerpo determinado. Luego a) da una disposición propia al cuerpo universal, lo domina así totalmente y nunca parte alguna de él podrá seguir otro curso, precisamente porque todo el cuerpo cósmico está vivificado por el alma, dominado y atado por ella; b) es diferente, en efecto se trata del alma particular, en un

[1] = ἐκεῖ... ἐνταῦθα... ἐκεῖ, ls. 28-30, en sentido no técnico.

cuerpo, cuerpo que ya ha sido predispuesto por el alma universal, luego el alma particular debe ya someterse al cuerpo que le corresponde, vivificarlo y dirigirlo, aunque teniendo en cuenta que aquel cuerpo está en otros y que puede tener así otras tendencias además de las que se dirigen a orientar sólo a éste; de este modo, si a) no es atada por ser el alma del mundo, b) sí lo es por un cuerpo con el que mora como alma de triple potencia, por eso, frente a la apatía y facilidad de una en su dirección, tenemos el trabajo y la posibilidad de ser sometida por las pasiones de la otra[48].

Por esto, sigue aclarando el maestro, ni el alma universal sufre inconvenientes, ni aún su imagen, la naturaleza. Porque si el cuerpo que la visualiza sufre alteraciones, ellas son del compuesto, pero si el cuerpo se disocia ello no toca a su principio de vida, que es vida con independencia de él. Sucede igual con el injerto en el tronco que manifiesta las transformaciones de éste en su vida, pero que si se seca el tutor, puede seguir viviendo por su cuenta. Tampoco la extinción del fuego particular, toca a la existencia del fuego universal y ni aún, por lo tanto, si fuese posible que faltara totalmente el elemento ígneo y que con los restantes elementos materiales se constituyera otro cuerpo cósmico, sufriría nada el alma universal, ya que la dependencia es al revés.

Sí, porque el alma universal, se insiste, domina la completa unidad del cuerpo del mundo, lo tiene completamente sujeto, ya que no hay otro cuerpo cósmico. Pero con el alma particular no acaece lo mismo. Ella ya viene destinada al sector del mundo que le corresponde, tal es su atadura primera, y le da vida y debe ser vida para esa realidad, no para otra, tal es su segunda ligadura. Pero si debe ser ese ser y no otro, es porque tiene la posibilidad de ser alguna otra forma anímica. Y sí, lo puede ser, según sea su ansia de particularización. Y así le es factible, por ejemplo, en lugar de tomar la sensación como la expresión manifiesta de una sabiduría que exige del hombre interiorizarla para conocerla y asumirla como hombre, superando la opinión, asirla exteriormente, como mera conducta eficiente, como es propio del animal y de este modo hacerse gnoseológicamente como él. De aquí, por consiguiente, el esfuerzo del alma humana para mantenerse en sus límites, controlándose en lo exterior y procurando elevarse en lo propio. Bueno, de nada de esto, a ojos vista, necesita la señora del universo. Y los extravíos y trabajos de la Sofía Inferior están, con sus "exilios" y "conversiones", tácitamente de nuevo rechazados.

Pero, bien, no todo sucede en el orden cósmico armoniosamente y ello, aunque sea reiterativo, no es más que el reflejo de la misma

situación general y particular. Está el orden universal, como el de un gran coro que danza, que sigue su desarrollo sin nada que lo obstaculice[49], como están también las conductas particulares que a él deben ceñirse, según la primera ligazón y que, si la segunda lo hace cumplir, todo irá perfectamente. Pero ¿Y en caso contrario? Pues las consecuencias, como en el caso de la tortuga despaciosa y entrometida, serán para el alma particular, no para la universal, que nada sufre y sólo promete paz y serenidad. Por lo tanto, allí irá el alma particular, a perderse en su particularidad, para engendrar otra individualidad relativamente más ruín.

¡Sublime la lección! Pero tan exótica para el individualismo cristiano, como las aventuras de la Sofía gnóstica resultaban ser para Plotino.

> 8. "Pero en cuanto a aquello (=la pregunta) de por qué ha producido el cosmos, ello es algo semejante a aquello otro de por qué hay un alma y por qué el artesano[a] ha producido. Primeramente, esto es propio de quienes piensan que lo que siempre es tiene un principio; de acuerdo con eso piensan que causa de la creación[b] ha sido el que habiéndose dado vuelta de una parte hacia otra asimismo cambia de estado[c]. Por consiguiente se habría de enseñar, si se mantuvieran en buena ley, cuál es la naturaleza de estos seres, según ellos, lo mismo que se deberían detener en su ultraje contra lo que es digno de respeto, el que componen frívolamente en lugar de la muy debida reverencia[d] que deberían tener. Porque rectamente[e] no se podría censurar[f] el gobierno del universo, ante todo porque muestra la grandeza de la naturaleza inteligible[g]. En efecto, si se encuentra dentro de la vida, así como no tiene una vida ininteligible (cual sus seres más pequeños, los que están en ella y que son generados siempre, de noche y de día, por la gran vida que tiene en sí), sino que es vida articulada, clara, múltiple y que muestra por doquier una sabiduría prodigiosa[h] ¿Cómo no se lo podría llamar clara y bellamente 'imagen de los dioses inteligibles'[i]? Pero si lo que imita no es aquello, ello es así por naturaleza; porque de lo contrario no sería ya lo que imita. Pero es falso que la imagen tenga una disposición

[a] = ὁ δημιουργός.

[b] = τῆς δημιουργίας.

[c] = μεταβάλλοντα con H.-Sch.[1] y los MM. Cilento opta por μεταβαλοῦντα con Heigl, Kirchhoff y Beutler-Theiler.

[d] = εὐλαβείας.

[e] = ὀρθῶς.

[f] = μέμψαιτο, *infra passim.*

[g] = τῆς νοητῆς φύσεως.

[h] = σοφίαν ἀμήχανον, rec. V, 8, 8, 21.

[i] Cf. *Tim.* 37 c 6-7.

desemejante[j]; porque no sería posible que nada de lo que tiene aquello hubiera sido dejado de lado por la imagen que es bella por naturaleza. En efecto era necesario que la imagen existiera no a partir de un razonamiento y de un plan[k], porque no era posible que lo inteligible fuese último. Efectivamente era de necesidad que su acto fuese doble[l], tanto en sí, como asimismo en otro[m]. Por lo tanto se necesitaba que algo existiera tras él, porque sólo existiendo aquello que es lo más impotente de todo, ya nada hay más bajo. Pero en lo inteligible corre una potencia maravillosa[n], por esto también es operativa[o]. Si ciertamente hay otro cosmos mejor que éste ¿Cuál es? Pero si es necesario que exista, es éste, que desenvuelve intacta[p] la imagen de aquél, pero no otro. En verdad toda la tierra es como una multitud de vivientes diferentes[q] y de inmortales y toda ella está repleta hasta el cielo; pero ¿Por qué los astros que están en las esferas superiores y las (estrellas) que están en la más alta, que se conducen en orden y que van en derredor del cosmos, no son dioses? ¿Por qué, pues, no tendrán virtud o qué impedimento tendrán para su adquisición? Porque ciertamente no hay allí lo que suscita precisamente aquí los males, ni la maldad[r] del cuerpo que es incómoda y que incomoda ¿Por qué, sin embargo, estando siempre en ocio[s] no pueden comprender y captar a lo divino en su Inteligencia y a los demás dioses inteligibles, mientras que nosotros tendremos una sabiduría[t] mejor que los de allí? ¿Quién podría sostener estas cosas a no ser que esté loco[u]? Porque si las almas han venido habiendo sido obligadas por el alma del universo ¿Cómo son mejores las que han sido obligadas? , pues entre almas la que ha prevalecido debe ser la mejor. Pero si ellas son tales que actúan espontáneamente[v] ¿Por qué vosotros que habéis venido al cosmos en tanto obrais espontáneamente, lo censuráis, ya que incluso permite dejársele, si no complace? Pero si ciertamente este universo es tal como se tiene en sí mismo, tiene sabiduría y aquí los seres viven según lo inteligible ¿Cómo no da testimonio de ser dependiente[x] de los seres inteligibles?"

[j] = ἀνομοίως.
[k] = ἐκ διανοίας καὶ ἐπιτεχνήσεως.
[l] = ἐνέργειαν ...διττήν.
[m] = εἰς ἄλλο.
[n] = δύναμις θαυμαστή.
[o] = εἰργάσατο.
[p] = ἀποσῷζων.
[q] = ζῴων ποικιλων.
[r] = κακία.
[s] = ἐπὶ εχολῆς, rec. V, 8, 3, 28.
[t] = σοφία βελτίων.
[u] = ἔκφρων.
[v] = ἑκοῦσαι, l. 41 también: ἑκόντες.
[x] = ἐξηρτῆσθαι, rec. V, 5, 3, 6.

Ha concluido Plotino de explicar cómo son diferentes el alma universal y las almas particulares y cómo, consecuentemente, la forma de administrar el cuerpo de cada una de ellas es diversa.

La pregunta cuya validez pone ahora el maestro neoplatónico en tela de juicio tiene relación con el alma del mundo, ya que ella sería la responsable de la existencia del cosmos y de ahí el que se le pregunte por qué lo ha producido (rec. III, 8, 6, con la pregunta semejante dirigida a la naturaleza y la confesión de su similar improcedencia). Modo de indagación, como seguirá justificando Plotino, ilegítimo y equivalente a aquellas otras preguntas de por qué existe el Alma misma (ya que su modo de existir es similar en tanto procede de la Inteligencia) y de por qué el Artesano produce (ya que el demiurgo y el alma del universo se identifican).

Esta pregunta, pues, es ilegítima, porque corresponde a un punto de partida equivocado. El ostenta estos errores:

a) Tanto el Alma como el mundo tendrían un origen en el tiempo[50]; b) aceptando lo anterior y de acuerdo con ello se le busca una causa ¿Y cuál es ella? Bueno, ya lo había anticipado Plotino en II, 9, 4, la "caída". Y siendo tal, aquí dentro de su laconismo, el maestro es más locuaz, pues nos dice en detalle que el origen del mundo para sus gnósticos es, primero, la caída de Sofía fuera del Pleroma ("habiéndose dado vuelta de una parte a otra") y después, transcurridas algunas escenas del relato de la recuperación del dicho Eón, el arrepentimiento de la Sofía Ajamoth (= alma universal) ("cambia de estado"), es el que da origen al mundo. Dejemos hablar a San Ireneo:

1er cuadro: "En efecto, como dicen (Sofía) quería alcanzar la Grandeza del Padre, puesto que no le era posible, ya que se había lanzado a una empresa imposible . . . habría sido absorbida y desleída en la sustancia universal, si no hubiese sobrevenido la potencia que consolida y custodia fuera de la Grandeza inefable al todo. A esta potencia llaman también Horos (= Límite), por quien ha sido detenida y confirmada . . . y dándose cuenta de que el Padre es incomprensible, aleja a su anterior intención y la agregada pasión . . .".

2do. cuadro: "Dicen que la Intención de la Sofía de arriba, a la que también llaman Ajamoth, separada del Pleroma con su pasión, se encontraba encrespada por necesidad (*defervisse per necesitatem;* poco más adelante: *et sola fuisse derelicta foris*) en los lugares de las sombras y el vacío . . . Y ésta no se ha transformado como su Madre, la Primera Sofía y Eón, a causa de las pasiones . . . y le

sobreviene también otra disposición, la de la conversión... Dicen que así ha llegado a ser la constitución y sustancia de la materia, desde la que este mundo se establece. En efecto, de la conversión todo el alma del cosmos y el demiurgo ha tomado nacimiento y del temor y la pena toma principio lo demás"[51].

Y vienen a continuación algunos datos sobre la imagen ontológica, que aclaran el panorama de la polémica[52]:

– El mundo imita, es imagen, luego no es el modelo; pero es imagen por naturaleza, o sea, en el sentido fuerte de la palabra[53].

– Siendo así, no puede ser una "imagen desemejante" (ἀνομοίως), sino copia fiel. Es decir, manifestando las notas todas del modelo, aunque debilitadas[54].

– Una tal imagen, consecuentemente, tiene su origen en la perfección actual del modelo, no en un razonamiento o proyecto.

– El tal modelo es el cosmos inteligible (segunda hipóstasis) que como acto, manifiesta la doble actualidad propia de todo ser completo, acto *en sí* y acto *desde sí*. Tal se conforma en realidad y así es nuestro mundo sensible imagen del mundo inteligible[55].

– Este carácter de la imagen ontológica, no sólo le permite conservar intacto al modelo, sino que asimismo, se adhiere a él inmediatamente y así impide la existencia de cualquier otro intermediario (= cosmos) en la mente del que la piensa y, por ende, el pensamiento reflejo como elemento constituyente de la producción (rec. II, 9, 4)[56].

Y bien, esta clara polémica idea de imagen abarca al universo en su totalidad. Así, si no es condenable el mundo sublunar, mucho menos lo será el que trasciende la esfera de la luna. Modo de opinar, por otra parte, con el que Plotino canoniza un sentimiento ante el cosmos universal común entre los griegos[57].

Los astros y las estrellas son dioses sensibles (rec. II, 9, 5), serán de tal modo virtuosos, ya que el control que necesitamos ejercer sobre nuestro cuerpo, ellos lo tienen superado, por poseer un cuerpo más perfecto y, naturalmente, dócil. Tendrán, asimismo, capacidad para intuir lo inteligible, ya que su permanente estado de ocio (rec. V, 8, 3), se lo permite también con mucha más facilidad que al hombre.

Pensar de otra manera sobre los seres del mundo supralunar, subraya indignado Plotino, es una insensatez, en vista de los argumentos expuestos y, últimamente, basta con haber captado la sabiduría que delatan los seres intramundanos, para intuir, por necesidad, su modelo, el mundo inteligible.

Pero antes el maestro ha querido mostrar dos contradicciones de

sus oponentes que parecen oscuras. Este parece ser su significado: 1) Si las almas (como partes de Sofía) están en el mundo obligadamente, el alma que las manda será superior y, por ello, con más razón deben haber indicios del alma (como pertenecientes al alma del mundo) en un lugar más importante, o sea, en este caso en los astros. La tesis de Plotino. 2) Pero si las almas han venido aquí abajo voluntariamente, no tienen por qué censurar al cosmos, puesto que es su elección. Además, si tanto les molesta se podrían suicidar[58]. En este caso la contraria es también válida, desde el mismo campo de la experiencia. Si los gnósticos teniendo delante la fácil salida del suicidio no lo hacen, es porque, en realidad, lo que decían no lo comprendía Plotino.

9. "Pero si se censurara[a] riquezas y pobreza y el que esto no sea igual en todos se ignora, en primer lugar, que el hombre virtuoso no busca la igualdad en estas cosas, ni considera que los que han adquirido más cosas sean más por ello, ni que tengan poder sobre las personas particulares, sino que deja tener a los otros tal diligencia, porque sabe también que aquí la vida es doble, una para los virtuosos, otra para la mayoría de los hombres, que para los virtuosos (la dirección) es hacia lo puro y elevado y que para los más comúnmente humanos es (la vida) igualmente doble, el que es cuidadoso de la virtud participa de alguna cosa del bien, pero la muchedumbre general es, por decir, como el obrero manual para cubrir las necesidades de los más dotados de cualidades que ellos. Pero si alguno es homicida o por debilidad se deja vencer por los placeres ¿Qué tiene de admirable también que las faltas no sean de la Inteligencia, sino de las almas que son como niños impúberes? Pero si (el mundo) fuese como una palestra de vencedores y de vencidos ¿Cómo no es por esto tampoco conveniente? Pero si hay injusticia ¿Qué tiene ello de terrible para el inmortal? Y si eres víctima de homicidio, tienes lo que quieres. Pero si todavía lo (= el cosmos) censuras, no es necesario que seas su ciudadano. Se habla también de que hay aquí juicios y castigos. ¿Cómo, entonces, puede censurarse rectamente[b] a una ciudad que da a cada uno lo justo? En donde asimismo se honra a la virtud, la maldad tiene el conveniente deshonor y, no sólo las imágenes de los dioses, sino también ellos mismos están vigilando desde arriba, los que, se dice, 'fácilmente se sustraerán' a las acusaciones de los hombres, ya que conducen todas las cosas con arreglo desde el comienzo al fin, dando a cada uno la parte conveniente según las alternancias de las vidas como una consecuencia en relación con las acciones anteriores; el que ignora a ésta (= la *moira*) resulta ser un hombre bastante temerario y que se expresa groseramente sobre los hechos que tienen que ver con los dioses. Empero es

[a] = μέμφοιτο, *infra passim.*
[b] = ὀρθῶς.

menester que uno intente ser lo mejor[c], pero no que considere que sólo él puede llegar a serlo (porque quien lo piense así aún no es plenamente bueno), sino que también hay otros hombres muy buenos, que incluso hay también daímones buenos, pero que mucho más lo son los dioses que existen en este universo contemplando igualmente lo inteligible[d], y que sobre todos está el gobernador[e] de este universo, el alma más bienaventurada; ahora aquí, sin embargo, es necesario elevar también himnos a los dioses inteligibles, y después, sobre todos ellos, al Gran Rey[f] de allí, principalmente al manifestar su grandeza en la multitud de los dioses; porque esto es propio de los que conocen la potencia de Dios[g], (saber) que El no se limita en uno, sino que se muestra como la multiplicidad divina, en cuanto El mismo se ha mostrado, porque permaneciendo lo que es produce toda la multiplicidad que depende[h] de El y desde El existe. Pero también este cosmos existe por él y mira a él y todos y cada uno de los dioses profetizan[i] también a los hombres las cosas de aquél y declaran en sus oráculos lo que es amado para aquéllos. Pero si no son lo que es Aquél, esto es así según naturaleza. Pero si quieres despreciarlos y te exaltas a tí mismo como no siendo inferior, primero, cualquiera en cuanto es my bueno, tiene una buena manera hacia todas las cosas y hacia los hombres; después, es necesario que el que es digno de veneración[j] ascienda con medida, no con arrogancia[k] yendo en tanto en cuanto la naturaleza nos permite subir, pero pensar que junto a Dios hay lugar para otros y no que sólo uno está colocado después de Aquél; (esto es) como volar en ensueños[l], llegándose a privar de ser un dios, en tanto[m] le es posible al alma del hombre: pero le es posible en tanto que Inteligencia dirige; ponerse, no obstante, sobre la Inteligencia, es ya caer fuera de la Inteligencia. Pero hombres insensatos[n] se convencen al oír de improviso algo semejante a estas palabras: 'Tú serás mejor que todos, no sólo que los hombres, sino también que los dioses' (ciertamente la arrogancia[o] entre los hombres es grande) y el que antes era hombre humilde, medido y simple, si llega a oír: 'Tú eres hijo de Dios, pero los otros, a los que admirabas, no son sus hijos, ni lo que honran

c = *ἄριστον, passim.*

d = *κἀκεῖ.*

e = *ἡγεμόνα.*

f = *τὸν μέγαν τόν ἐκεῖ βασιλέα*, rec. V, 5, 3, 9.

g = *τὸ θεῖον.*

h = *ἀνηρτημένους*, rec. V, 5, 12.

i = *προφητεύει.*

j = *σεμνόν.*

k = *ἀγροικίας.*

l = *ὥσπερ ὀνείρασι πέτεσθαι.*

m con H.-Sch.[1].

n = *ἀνόητοι.*

o = *ἡ αὐθάδεια.*

habiéndolo recibido de sus antepasados; tú, sin embargo, sin ningún trabajo, eres incluso mejor que el cielo'. (Y bien, ¿Hay otros que se unan al coro?). Como si en una multitud que no sabe contar, uno, que tampoco sabe, oyera que tiene mil codos de alto, ¿Qué pasaría si pensara que él tiene mil codos y oyera que los otros tienen cinco codos? Imaginaría, no obstante, sólo que mil es un gran número[p]. Además de esto, el Dios prevé de vosotros, pero ¿Por qué descuida a la totalidad del cosmos en el que también estáis vosotros? ¿Acaso porque él carece de tiempo[q] para mirarle y porque no le es lícito[r] mirar hacia abajo? Y ¿Por qué mientras mira hacia ellos no mira afuera, pero sí (cuando mira) hacia el cosmos en el que ellos están? Pero si no mira afuera, para no vigilar el cosmos, tampoco les mira a ellos. Sin embargo, ellos nada necesitan de él: pero el cosmos lo necesita y conoce su orden y los que están en él, cómo están en él y cómo allí y aquéllos de entre los hombres que son amados por Dios, soportando con amabilidad lo que les viene del cosmos, si es necesario que a partir del movimiento del cosmos algo les sobrevenga; pues no sólo se debe mirar a lo agradable para cada uno, sino también a todas las cosas; pero honrando a cada uno según su dignidad y deseando, por otra parte, siempre a Aquél a quien todo, en tanto le es posible, desea (pero, sabiendo que son muchos los seres que allí desean, los que reciben felicidad y los que no obstante, en lo posible, tienen la parte conveniente para ellos), no atribuyéndose ellos la potencia sólo para sí, porque si alguno dice que tiene a Aquello, anuncia[s] lo que no tiene, pero ellos dicen tener muchas cosas, por más que saben que no las tienen y piensan tenerlas no teniéndolas y tener sólo ellos aquello que ellos solos no tienen".

Se trata de un capítulo en el que menudean las alusiones directas a los adversarios, aunque no todas las referencias sean diáfanas a la primera lectura.

1) La irregular distribución de la pobreza y de la riqueza no es motivo para rechazar el mundo. En efecto, el hombre virtuoso no usa de tal diapasón de medida. Su aspiración es lo puro y elevado (= el mundo inteligible), luego cree, sutilmente, que riqueza y pobreza sean indiferentes. El va tras lo que verdaderamente tiene valor[59]. Y es esto lo que le permite a Plotino dividir a los hombres todos en dos grandes sectores: los virtuosos y la mayor parte de los seres humanos. Estos últimos, a su vez, se reparten en dos especies, los que desde su estado no virtuoso respetan la virtud, participando, por lo tanto, algo de ella y la de la gran mayoría de los mortales

[p] Cf. *Rep.* 426 d 8- e 1.

[q] = οὐ σχολή, cf. II, 9, 8, n. s.

[r] = οὐδὲ θέμις.

[s] = ἐπαγγέλλει.

que con su actividad proveen a las necesidades de los virtuosos, inconscientes de la virtud misma[60].

2) Hay en el mundo homicidios y rebajamientos del ser humano hacia los placeres. Ello resulta un hecho normal, tratándose de la sede de almas particulares, entre las que las hay imperfectas. Pero ¡Cuidado! Las faltas serán de tales almas, no de la Inteligencia que ha reflejado el mejor de los mundos.

– Si se representan el mundo como una palestra, bien está tal representación, que se ajusta a las actividades de un alma particular[60a].

– Hay injusticia, pero ello en nada debe influir al alma inmortal del gnóstico.

– Te asesinan. Tanto te da como pneumático, porque así te liberas de lo qué rechazas, el contorno cósmico.

– Y a la postre. Si no te gusta el tal cosmos lo puedes abandonar a libre voluntad[60b].

3) Existe la justicia distributiva, luego es absurdo criticar a la ciudad en donde a cada uno se da lo que merece. Además, son los dioses sensibles mismos (bajo la forma de estatuas divinas y como los astros)[61], los que velan por el cumplimiento de la justicia y los que, de este modo, no serán alcanzados por tales censuras humanas, ya que ellos todo lo ordenan dando a cada uno la parte que le corresponde, en relación con su vida anterior. Ignorar esto es saber bastante poco de los dioses y condenarse a saber menos[61a].

4) El hombre debe llegar a ser lo mejor posible (es decir, como el alma superior), pero esta misma premisa universal rechaza la posibilidad de afirmar que sólo uno puede llegar a ser así y no los demás. Quien tal afirme, en realidad, nunca alcanzará ese estado de perfección, porque ignora fundamentalmente cuál es la realidad verdadera que lo orienta, o sea, que el hombre (y así todos los hombres) participa del alma razonable. De estar en tal modo engañado, no se encontrará, precisamente, en la situación de ser un sabio. Y por aquí el número de los participantes en la bondad del Alma se amplía: espíritus buenos (*dáimones*) y dioses sensibles se encuentran, incluso, en mejor estado, porque participan más directamente del alma universal y de este modo ella (= gobernador del universo) más que ninguno[62].

5) Ahora bien, llegados a este excelente nivel del cosmos, los dioses sensibles y el alma del mundo, en constante contemplación del mundo inteligible, cambia el panorama y en el ascenso nos enfrentamos con la segunda hipóstasis. En este momento, pues, elevemos nuestro fervor ante el modelo de tanta bondad y una vez adentra-

dos en él, alcese mucho más nuestra devoción ante el Gran Rey (= primera hipóstasis)[63] que manifiesta su interna grandeza a través de lo uno-múltiple (= Inteligencia). En efecto el real saber de los conocedores de lo divino, no ignora que su potencia se irradia por doquier, luego que tampoco se confina en este o aquel sujeto (rec. *Enn.* V, 5, 9). Y así, del mismo modo, el universo existe y expresa al mundo inteligible, por vía cósmica y sagrada.
6) Pero si el gnóstico se muestra despreciativo por creerse superior: a) su misma superioridad (= a la del sabio) lo inclinaría benévolamente hacia todo y hacia los hombres; b) el hombre digno de veneración (= más familiarizado con lo divino), asciende armoniosamente, superando interiormente sus niveles anímicos y el espiritual, llegado el caso reconociendo los beneficios y límites de su propio modo de ser, los que se extienden a muchos otros, luego no puede pensar que él solo encuentra un puesto junto a Dios. Esto, precisamente, priva al alma de su carácter divino, ya que ella participa de ello a través del alma del mundo y con todos los hombres[64]; c) pero la divinización del alma es posible por ser reflejo de la Inteligencia, por lo tanto, tratar sin ella de ponerse junto a lo divino, es decir ser más que ella y así fracasar en su intento[65].
7) Los insensatos llegan a convencerse al oír frases como aquéllas que le dicen, que al llegar a ser un gnóstico superará a hombres y dioses, como hijo directo y exclusivo de Dios, que la adhesión a sus antiguos dioses debe abandonarse y que sin ningún esfuerzo remontan hasta el mismo estado de divina perfección, saltando por sobre los debidos grados del ascenso (que son, en parte, esos mismos seres divinos negados, los dioses tradicionales y los astros)[66].

La actitud de convencimiento de tales insensatos (favorecida por la arrogancia –*authádeia*– naturalmente humana), obedece también a su ignorancia. Cuando él escucha la tal arenga[67] como no sabe cómo son las cosas, se apega a esto, creyéndose así. Es, lo que por añadidura, Plotino hace entrever con la comparación usada. El que no sabe contar si le dicen que tiene mil codos, no dándose cuenta por su ignorancia, que es imposible poseer tal altura, cuando oye la estatura normal de los demás, y por más que él sea igual, se considera superior.
8) Manifiesta contradicción involucra su exclusivismo, el que les hace sostener que Dios les cuida a ellos, aunque esté ausente del cosmos, porque al mirarle a ellos que son intramundanos, debe mirar a éste, e inversamente, si no mira al cosmos tampoco a ellos; además esta ausencia de Dios del mundo no es patente, aunque sí lo contrario, que él necesita de Dios y así también ellos en tanto forman parte de ese cosmos[68].

9) Así le bastaría a estos gnósticos comprender, como a los hombres amados por Dios, cuál es el orden del mundo y lo que sobreviene de tal ordenación en el tiempo y en el espacio, para comprender como limitado en el seno del todo cualquier acontecimiento desagradable y cómo todos los seres desean al Principio, cada uno según su modo de ser y no pretender una exclusividad en el deseo de lo divino que proclama que carecen verdaderamente de ese deseo[69].

En este capítulo, por lo tanto, encontramos las censuras de Plotino dirigidas contra la división que hacen los gnósticos, entre ellos, como pneumáticos, y el mundo, al que, según la cosmovisión plotiniana necesariamente pertenecen, en tanto que el hombre es morada de un alma particular. Por ello: Si el gnóstico, con todo el análisis de las tres *Enéadas* anteriores dándose por sabido, quiere, nada menos, que unirse al primer principio, debe realizar todo el camino del ascenso varias veces descripto. Pero las noticias que Plotino posee de sus adversarios dicen todo lo contrario y con ello trastornan todo el orden cosmológico y espiritual y, junto con ello, la tradición de la piedad griega. Las razones del cataclismo: 1° Porque de entrada, como pneumáticos, ya son divinamente perfectos (y aquí vienen ajustadas las ironías del maestro neoplatónico sobre la indestructibilidad del alma gnóstica); 2° porque lo anterior hace innecesario el orden hipostático y pertinente ascenso por la virtud y la iluminación; 3° porque ese estado de perfección que proclaman como único de ellos, ignora lo esencial. A saber, que lo mejor, es también lo que más se difunde, lo que más amplia influencia ejercita (rec. *Enn.* V, 5, 12). Y así ellos de ser los mejores, serían los más abiertos y a tal punto que serían la totalidad misma, respecto de los hombres y del mundo, al morar en el alma universal. Bien, sentadas tales premisas arbitrarias por parte gnóstica y contrastada semejante cosmovisión salvadora con la cosmológica de Plotino, resultaba fácil al filósofo helenístico amontonar contradicciones aparentes en el nivel inferior de la realidad. Pero sigamos con el alegato.

10. "Por lo tanto, si alguno pasara revista a muchas otras cosas[a] y aún más a todas, tendría amplio campo para mostrar, según cada caso, cómo es la doctrina. Para nosotros, en verdad, hay cierta consideración por algunos de los amigos[b], que habiendo encontrado esta doctrina antes de llegar a ser

[a] = Πολλὰ καὶ ἄλλα.
[b] = φιλοι, *bis*.

nuestros amigos, no sabemos cómo permanecen en ella. Ellos, sin embargo, no dudan (ya sea porque quieran que sus doctrinas aparezcan como plausiblemente verdaderas o porque del mismo modo piensen que esto que poseen es así) de seguro al decir las cosas que dicen; pero nosotros en tanto que hablamos dirigiéndonos a los íntimos[c] no a ellos (pues nada llegaría a persuadirlos) para que no sean turbados[d] por aquéllos, aun cuando no aportan pruebas (¿Cómo podrían?), sino hablando arrogantemente[e], hemos dicho estas cosas, siendo otro el modo con el que uno escribiendo se habría defendido[f] de ellos que osan despedazar[g] lo que está bellamente dicho por hombres antiguos y divinos[h] y que estaban próximos a la verdad. Por lo tanto es preciso dejar de examinar con detalle, ya que incluso los que han comprendido lo dicho al presente exactamente, tendrán también cómo saber sobre todas sus restantes cosas. Pero es necesario abandonar esto, después de haber hablado de la doctrina que, ciertamente, está también por encima de todo lo absurdo, si es necesario llamar a esto un absurdo. En efecto, ellos al haber dicho que un Alma y cierta Sabiduría[i] se han inclinado hacia abajo[j], suponen que ha comenzado el Alma, o que ha sido la Sabiduría la causa de tal o que ambas son lo mismo ya que sin duda dicen que las demás almas han bajado juntas y afirman que éstas como partes de Sabiduría han revestido cuerpos[k], por decir, los de los hombres; de nuevo dicen que aquélla, por cuya causa también ellos han descendido, no ha descendido, por decir, que no se ha inclinado, sino que sólo ha iluminado la tiniebla, de modo que desde allí una imagen ha llegado a ser en la materia. Después ellos habiendo plasmado aquí en alguna parte una imagen de la imagen por medio de la materia o de la materialidad[l], o como le quieran llamar, ya que éstos dicen ora una cosa, ora la otra y utilizando también otros muchos nombres de lo que hablan oscuramente[m], engendran al que entre ellos se llama demiurgo y habiéndole hecho separado[n] de la madre dicen[o] que el cosmos viene de él, en los extremos de las imágenes, ¡Cómo para ser insultado violentamente el que ha escrito esto!"[p]

[c] = γνωρίμους.

[d] = ἐνοχλοῖντο.

[e] = ἀπαυθαδιζομένων.

[f] = ἀνημύνατο.

[g] = διασύρειν... τολμῶντας.

[h] = τῶν παλαιῶν καὶ θείων ἀνδρων.

[i] = σοφίαν τινά.

[j] = νεῦσαι κατω, *infra* l. 25.

[k] = ἐνδῦναι... σώματα.

[l] = δι' ὕλης ἢ ὑλότητος.

[m] = εἰς ἐπισκότησιν.

[n] = ἀποστάντα.

[o] = τὸν κόσμον λέγουσιν con MM. y H.-Sch.

[p] = ὁ τοῦτο γράψας.

Este capítulo encierra tres partes. Una primera recapitulativa, una segunda con datos históricos sobre Plotino y los gnósticos y una tercera que inicia un tratamiento teórico del mito combatido, seguido en el capítulo posterior.

1° De pasar revista, punto por punto, a cada una de las cosas que dicen los gnósticos, siguiendo el ejemplo del Cap. IX, serían muchos los errores que se podrían mostrar. No obstante Plotino se retiene y las razones de su parquedad son éstas:

2° Entre los gnósticos los hay que son amigos, es decir, cofrades de Plotino y esta aceptación de la doctrina gnóstica, ya les viene de una época anterior a la fecha en que el maestro neoplatónico ha trabado relación con ellos[70]; éstos eran y siguen siendo gnósticos (pese a abrazar pensamientos tan contradictorios), no dudan, tampoco, al expresar sus propias ideas (bien sea que lo hagan así para inspirar confianza o porque estén realmente convencidos de que sean verdaderas) y es tal su apego al mencionado credo, que nadie los sacará de sus creencias[71].

Y bien, siendo así, aclara Plotino que en esta oportunidad él dirige la enseñanza a los alumnos íntimos (γνωριμοί)[72] y esto para evitar que estos discípulos fieles sean conmovidos en sus convicciones, aunque ello, bien claro, que no es a causa de las razones que aquellos *hairetikói* esgriman, sino turbados por el arrogante lenguaje que utilizan. Y agrega alguna otra cosa el maestro, que de ser este ataque que dirige a los adversarios ideológicos un escrito y no, sencillamente, lecciones entre los íntimos[73], otro hubiera sido su método de defensa contra tales disidentes e irrespetuosos de la tradición griega. Así pues, de acuerdo con las palabras del comienzo, se siente Plotino justificado para no entrar en los detalles, pues sabe que sus alumnos, bien orientados por las ideas que les ha expuesto, o sea, como se va aclarando, al vaciar significativamente la doctrina gnóstica y comprenderla plotinianamente, podrán también resolver filosóficamente los problemas que susciten otros puntos.

3° Hay, sin embargo, entre ellos una teoría sobre el origen del mundo tan extravagante y ya apuntada en dos oportunidades (rec. II, 9, 4 y 8), que Plotino no la puede pasar por alto.

Comienza el maestro su exposición registrando sus dudas sobre la denominación misma del ser caído ¿El Alma ha caído o la Sabiduría? Ambas en realidad, se responde a sí mismo, ya que se trata de la misma entidad y la doble denominación de las almas en el cosmos como partes de la Sabiduría, le permiten identificar

como único el ser que dicen caído[74]. Así y todo la vacilación que Plotino delata era posible debido a los dos aspectos de Sofía, que le podían resultar confusos[75]. Pero lo más grave no radica aquí, sino en que los adversarios sostengan sobre esta misma entidad algo contradictorio, que se "ha inclinado", puesto que está presa por sus fragmentos anímicos, pero que al mismo tiempo, no ha caído, sino que ha iluminado y que así ha reflejado su imagen en la oscuridad (= la materia). Además, de una imagen de esta imagen ha surgido el demiurgo (= el alma natural), el que queda separado de la Madre (= la Sofía Inferior) y éste con la materia restante, salida como sabemos al igual que aquélla de la que él mismo ha sido constituido, de la sustancia resultante de las pasiones de la Sofía Inferior y de su conversión, va formando el mundo orgánico e inorgánico, como lo ínfimo.

Está bien, pero para evitar confusiones en el lector, subrayemos algo que es previo a esta iluminación y que ya lo conocemos por textos del Obispo de Lyón. A la creación del demiurgo y del mundo como aquí lo describe Plotino, le han precedido tres elementos que permiten comprender el aparente dualismo que aquí se presenta y que ha extraviado a más de un intérprete, pero que no extraviaba a Plotino, porque conocía este aspecto del relato gnóstico como lo demostró en II, 9, 8.

1° La oscuridad o materia o materialidad, estaba allí no como una sustancia *per se,* sino porque habíase decantado de las pasiones y del arrepentimiento.

2° Las partes de Sofía estaban como sus vástagos fuera del Pleroma y de lo que será la Ogdóada y esperando la constitución del mundo, porque ella los había engendrado ante la presencia de los ángeles del Salvador como espíritus.

3° En este momento Sofía ya arrepentida está en la Ogdóada y lo único que busca es reconquistar sus partículas luminosas, por eso:

"Ahora, según ellos, existían estas tres realidades, una a partir de las pasiones, esto es, la materia; otra a partir de la conversión, lo psíquico, y lo que ha sido alumbrado, lo pneumático. De este modo ha vuelto la espalda a esta formación . . . Y primero ella da forma a partir de la sustancia psíquica al padre y rey de los psíquicos . . . demiurgo y padre . . . En efecto dicen que la Intención queriendo hacer todo en honor de los Eones, ha producido imágenes de ellos . . . Y ella no sabiéndolo el demiurgo conserva en imagen al Padre Invisible, la imagen del Unigénito y la de los restantes Eones . . . Y bien, dicen que él (= el demiurgo) ha llegado a ser padre y dios de las cosas exteriores al Pleroma, siendo el creador

de todo lo psíquico y material. En efecto, habiendo distinguido las dos sustancias que estaban mezcladas y habiendo producido cuerpos desde lo incorpóreo forma lo celeste y lo terreno y llega a ser el demiurgo de los materiales y de los psíquicos... Y dicen que ignoraba las ideas de esto que producía y a la misma Madre... Ella tiene el lugar Intermediario y está sobre el demiurgo, pero fuera del Pleroma, hasta la consumación"[76].

Con la explicación del próximo capítulo que completa a éste, se aclararán las supuestas incongruencias advertidas por Plotino, al par que se descubrirán otros elementos de la enseñanza de los personajes combatidos[77].

11. "Por lo tanto, en primer lugar, si no ha bajado[a], sino que ha iluminado a la oscuridad[b] ¿Cómo podría decirse correctamente[c] que se encuentra inclinada[d]? Porque si algo, por decir, una luz, ha emanado[e] de ella, ya no es conveniente decir que se encuentra inclinada, a no ser que la (oscuridad) yaciera abajo en alguna parte, pero que ésta (= la Sabiduría) haya ido localmente hacia ésta y llegada a ser próxima haya iluminado. Pero si ha iluminado permaneciendo en sí misma nada habiendo hecho[f] hacia ésta ¿Por qué ella sola ha iluminado, pero no lo que entre los seres es más capaz que ella? Pero si ha sido posible para ella con haber captado un pensamiento racional[g] iluminar al mundo a partir de este pensamiento racional ¿Por qué al mismo tiempo que ha iluminado no ha producido también el cosmos, sino que ha esperado el nacimiento de las imágenes? Además, también el pensamiento racional del cosmos, la tierra, la que es llamada por ellos extranjera[h], que ha llegado a ser por seres más grandes, como ellos mismos dicen, no ha hecho bajar en "inclinación"[i] a sus productores. Después ¿Cómo la materia una vez iluminada produce imágenes psíquicas[j], pero no una naturaleza propia de cuerpos[k]? Pero una imagen del Alma nada podría necesitar de una tiniebla o materia, si no ha llegado a ser, si llega, seguirá inmediatamente[l] al productor y le estará suspendida[m]. De nuevo, ¿Esta anterior (= la

[a] = *εἰ μὴ κατῆλθεν.*

[b] = *τὸ σκότος.*

[c] = *ὀρθῶς.*

[d] *νενευκέναι, infra l. 3.*

[e] = *ἔρρευσεν.*

[f] = *ἐργασαμένη.*

[g] = *λογισμόν, infra passim.*

[h] = *ἡ γῆ ...ἡ ξένη λεγομένη*, cf. II, 9, 5, 24.

[i] = *εἰς νεῦσιν*, cf. II, 9, 4, 6.

[j] = *εἴδωλα ψυχικά.*

[k] = *σωμάτων φύσιν.*

[l] = *παρακολουθοῖ ἄν.*

[m] = *συνηρτημένον*, rec. V, 5, 12, 29.

imagen) es un ser[n] o, como ellos dicen, un pensamiento objetivado? Porque si se trata de un ser ¿Qué diferencia hay entre aquello de que proviene y ésta? Si se trata, sin embargo, de otra especie de alma, si aquélla es la razonable[o], ésta quizás podría ser la natural[p], es decir, la generativa; pero si es así ¿Cómo podría producir ya para honrarse[q] y cómo por orgullo y audacia[r]? Igualmente se encuentra privada en absoluto de producir por medio de la representación[s] y más aún, por el razonamiento[t]. Pero ¿Qué necesidad había ahora de producir al hacedor desde la materia y la imagen? Pero si se trata de un pensamiento objetivado, ante todo, ¿A partir de qué se debe entender este nombre?, después, ¿Cómo existe él (= el hacedor) a no ser que ella (= la Sabiduría) llegue a dar la capacidad productora al pensamiento objetivado? , ¿Cómo, sin embargo,. es la producción en la obra plasmada[u]? Primeramente dicen que esto, pero después que aquello otro[v], hablando, empero, con entera libertad. Pero ¿Por qué un fuego primero?".

Prosigue aquí Plotino exponiendo las noticias cosmogónicas apuntadas al final del capítulo anterior. Estos son tanto los elementos como las dificultades para el maestro neoplatónico.

1° Sabiduría ha iluminado a la tiniebla, no ha bajado, entonces ¿Cómo está caída? En efecto, aclara Plotino, si ha iluminado algo (esta fuente iluminante podría ser una luz y así el razonamiento resulta más accesible), el efluvio luminoso ha partido desde ella y para esto no hay que moverse en absoluto hacia abajo. Claro, amplía Plotino con su punta de ironía, podría ser que la tiniebla estuviera en algún lugar inferior a Sabiduría, que ésta (sin duda por su escasa. capacidad para iluminar), se haya movido hacia lo que quería iluminar y ya próxima, lo haya logrado. Pero, dejando esto de lado, supongamos lo más común (lo que, además, corresponde al pensamiento adversario), que ha iluminado sin necesidad de moverse, permaneciendo en sí ¿Por qué ha iluminado ella y no lo han

[n] = οὐσία... ἢ... ἐννόημα, *infra* ls. 25 y 26.

[o] = λογική.

[p] = φυτική.

[q] = ἵνα τιμῷτο, rec. II, 9, 4, 14.

[r] = δι᾽ ἀλαζονείαν καὶ τόλμαν.

[s] = διὰ φαντασίας.

[t] = τοῦ λογίζεσθαι.

[u] = πρὸς τῷ πλάσματι.

[v] Los editores críticos anotan una laguna después de ἐκεῖνο, como ya advertía Volkmann; Müller, seguido por los restantes críticos, sobreentendía λέγουσιν. Pueden verse Sleeman, *Class. Quart.* 22, 1928, p. 28 y Beutler-Theiler, III b, p. 432, para ἄλλως en lugar de ἀλλ᾽ ὡς.

hecho los seres que están sobre ella y son más poderosos, que, naturalmente, tendrán más capacidad iluminadora?

Si se tiene en cuenta el relato anteriormente transcripto, al que claramente se refiere Plotino, sus dudas no eran tan legítimas. La iluminación de Sofía Ajamoth no la hace presa de la caída, puesto que inspira al demiurgo firme desde la Ogdóada, pero ello no impide que sus vástagos espirituales estuvieran ya en el cosmos[78].

La segunda dificultad es también contestada por el relato valentiniano. Ella ilumina porque es iluminada, lo que también sabe Plotino, sólo que aquí el comportamiento es diferente de la estructura ontológica de su enseñanza[79].

2° Sabiduría ha sido capaz de iluminar al mundo habiendo recibido un pensamiento racional (*logismós*)[80] ¿Por qué no ha sido simultánea la creación del mundo, sino que éste ha debido esperar la aparición de algunas imágenes previas[81]?

3° Este *logismós* (= tierra extranjera, = la tierra nueva de II, 9, 5) de Sofía, se ha originado en seres superiores a ella[82]. Pensamiento indisciplinado éste de los gnósticos, protesta el filósofo. Sabiduría está inclinada en tanto que produce el cosmos, sin embargo, estos seres que constituyen su plano correspondiente superior, ya que generan el modelo del cosmos que ella capta y atesora, no se inclinan para ejecutar semejante modelo[83].

4° Sabiduría, además, ilumina a la materia, pero el resultado de esta iluminación no se traduce en la producción de cuerpos (como resulta en Plotino al hacer Sabiduría = Alma), sino en imágenes anímicas. Esto es bastante extraño[84]. Así y todo, subraya Plotino, esta imagen del Alma, si no existe, no necesita en absoluto de la materia, pero si se encuentra existiendo, no puede separarse de su modelo y constituirá su reflejo inmediato, es decir, que será una y no una escalera de imágenes[85].

5° Pero esta primera imagen producida por Sofía, su pensamiento objetivado (*ennóema*) ¿Qué es? En efecto, según Plotino que repite la expresión gnóstica, en torno al modo de ser del *ennóema* se multiplican los problemas:

a) Si es un ser, en qué se diferencia de Sofía. Porque podría, si Sabiduría es lo razonable —el alma superior—, su imagen, el alma inferior, ser la naturaleza. Siendo así las cosas, razona consecuentemente Plotino, el orgullo, audacia y vanagloria que se atribuye al modo de producción demiúrgica (ahora transferida a la concepción hipostática del Alma), carece totalmente de sentido e igual el que pueda producir por representación (*phantasía*) y más aún por razonamiento (*logízesthai*)[86].

b) Pero también, gratuitamente, aparece el hacedor originado por el *ennóema* y la materia. Luego surgen nuevos problemas ¿Qué justifica el empleo de este nombre de *ennóema* para la imagen y, además, cómo tiene capacidad para producir un *ennóema*[87]?
6° Finalmente, observa Plotino que el demiurgo plasma el mundo. Pero ¿Cómo es la producción del mundo? Según estos gnósticos se trata de un proceso que ordena unas cosas detrás de otras en su aparición y, además, en el tal proceso el fuego ocupa el primer lugar[88].

De acuerdo con los puntos expuestos, podríamos extraer el siguiente esquema gnóstico que resulta ser idéntico en la palabra críptica de Plotino y en la más abierta de San Ireneo:

– Eones superiores que dan una forma a la Sofía Inferior por su mensajero, el Salvador (= Logos de II, 9, 1).
– Sofía Inferior que inmóvil en la Ogdóada moviliza el anterior plan doblemente:
– Inspirando al demiurgo para que inconscientemente ponga a la materia, obra de la caída, organizándola a su servicio.
– Atrayendo con esta máquina a los espirituales hacia sí, "la tierra nueva" o "Madre".

Una vez más. Una cosa es el relato valentiniano en su contexto y otra muy diferente el constreñirlo en el marco de la ontología plotiniana.

12. "Y ¿Cómo el que ha llegado a ser recientemente pone manos a la obra[a]? Por recuerdo de lo que ha visto. Sin embargo no existían por completo ni él ni la Madre, que ellos le dan, para también poder haber visto. Además ¿Cómo no ser admirable que habiendo ellos entrado aquí en este cosmos no como imágenes de almas, sino como almas verdaderas, apenas y suficientemente uno o dos de ellos han salido de este mundo[b], los que habiendo recordado con dificultad han obtenido la recapitulación[c] de lo que una vez han visto, pero que esta imagen, aunque confusamente[d], como dicen, siendo así que ha llegado a ser recientemente, como una imagen material, ha concebido[e] a aquélla o, igualmente, su Madre, y no sólo la ha concebido y captado un pensamiento del cosmos[f], asimismo el mundo

[a] = ἐπιχειρεῖ, rec. V, 8, 7, 8.
[b] = Pero ver ahora *Pl. Op.* III, p. 365.
[c] = ἀναπόλησιν.
[d] = ἀμυδρῶς.
[e] = ἐνθυμηθῆναι, *infra passim.*
[f] = κόσμον... ἔννοιαν.

aquél[g], sino que también ha sabido de qué elementos podría llegar a ser? Y con rigor ¿De dónde que haya producido un fuego primero? ¿Es una necesidad que piensen que éste es primero? Pues ¿Por qué no otro? Pero si le era posible habiéndolo concebido producir un fuego, ¿Por qué habiendo concebido un cosmos (porque era necesario concebir primero un todo) no producía un cosmos de golpe? En efecto los elementos también estaban contenidos en su concepción. Por que él (= el demiurgo) producía por entero como algo muy conforme a la naturaleza, no, empero, como los artesanos, ya que las artesanías son posteriores a la naturaleza y al cosmos[h]. Porque hasta ahora incluso las cosas que llegan a ser individualmente por los seres naturales, no son primero fuego, después cada uno de los elementos y después su amasijo, sino que es un resumen y bosquejo[i] del viviente todo el que impresiona a los menstruos[j]. Por lo tanto ¿Por qué también allí[k] la materia no estaba marcada por el sello del cosmos, sello en el que están, tierra, fuego y lo demás[l]? Pero del mismo modo ellos, en tanto que poseen un alma más verdadera habrían podido producir un cosmos, pero aquél no ha sabido cómo producirlo. Sin embargo ellos involuntariamente están de acuerdo en que la grandeza del cielo, mejor aún, de cuánto es, y la oblicuidad del zodíaco[m] y el itinerario de los que están bajo él y lo mismo la tierra, como para haber facilitado las razones que existen por las que son así, no era propio de una imagen, sino que ha venido totalmente a partir de una potencia de las mejores. En verdad una investigación a fondo de la 'iluminación que hay en la tiniebla' hará admitir las causas verdaderas del mundo. Pues ¿Qué, debía el alma iluminar, si no era universalmente necesario? Sí, era necesario, luego o por naturaleza o contra naturaleza. Pero si según naturaleza, siempre así; si, por lo contrario, contra naturaleza, también existirá lo contra naturaleza entre los inteligibles y los males serán anteriores a este cosmos y el cosmos no será responsable de los males, sino lo inteligible igualmente y (los males) no vendrán desde aquí para el alma, sino desde ella para acá; del mismo modo este razonamiento[n] que se refiere al cosmos se remitirá a los principios. Pero de ser así, la materia igualmente, desde dónde se ha manifestado[o]. Porque dicen que el Alma, la que se ha inclina-

[g] = καί κόσμου ἐκείνου, con algunos MM. y H.-Sch.[1-2]. Cilento prefiere ἐκ κ. . . . con Kirchhoff y Beutler-Theiler, cf. *Paideia*, p. 105 (con aparato incompleto). Áhora, *Pl. Op.* III, p. 365, conjetura eliminando καί.

[h] = αἱ τέχναι, rec. V, 8, 5, 3 ss.

[i] = περιβολὴ καὶ περιγραφή.

[j] = ἐπὶ τοῖς καταμηνίοις, cf. V, 8. 2, 7.

[k] = κἀκεῖ.

[l] = τὰ ἄλλα.

[m] = τὴν λόξωσιν, rec. V, 8, 7, 37.

[n] = ὁ λόγος.

[o] = φανείη *subiectum* ὁ κόσμος sugieren H.-Sch. *Alii aliter.*

do, ha visto e iluminado a la tiniebla que ya existía. Por lo tanto ¿De dónde ha venido ésta? Pero si llegan a decir que habiéndose inclinado la ha producido, no resultaría claro adónde se ha inclinado, ni la tiniebla misma sería responsable de la inclinación[p], sino la naturaleza misma del alma. Pero siendo así esto corresponde a necesidades precedentes; en tal caso la causa remonta a los principios."

Este capítulo sigue aclarando la doctrina cosmogónica combatida, así como problematiza los elementos que han precedido a la formación del cosmos.

1° El demiurgo hace el cosmos recordando lo que ha visto, aunque ni él ni su Madre existían por completo En efecto, aquí Plotino hace presente los elementos inmediatamente posteriores a la consumación final, según el mito valentiniano, pues, entonces Sofía Ajamoth completa con su prole espiritual recuperada, será reintegrada desde la Ogdóada al Pleroma, formando pareja con su syzygia ella y ellos con sus ángeles. Entretanto, colige Plotino, no es completa. Ciertamente, pero tal completitud no era necesaria para la formación del mundo, sino, al contrario, el mundo un medio para esta finalidad.

Igualmente sucede con el demiurgo que completará su función una vez que todos los psíquicos se hayan salvado y se transfiera así de la Hebdómada a la Ogdóada. El razonamiento y las críticas de Plotino son equivalentes a lo anteriormente dicho. Coloca sus categorías de pensamiento sobre el relato salvífico y crea una total confusión[89]

2° a) Los gnósticos no son imágenes psíquicas, sino "almas verdaderas" (= partes de Sofía), o sea, no son psíquicos, sino pneumáticos; b) el demiurgo llegado a ser después que ellos, ha participado del plan de su Madre (= Sofía Ajamoth) ha captado, así, el proyecto del cosmos e incluso analíticamente. No obstante, mientras éste puede captar de este modo lo superior, los gnósticos, apenas uno o dos alcanzan a comprender sus orígenes reales[90].

3° El fuego creado en primer lugar por el demiurgo. Plotino no se explica el porqué de la primacía de este elemento y por qué si la idea del cosmos precede a este como un todo, no ha aparecido también el cosmos como una totalidad simultánea. En efecto, la anterior imagen cosmogónica tiene que ver con la producción de los artesanos que construyen sus obras por partes, pero resulta que los artesanos son posteriores al mundo y a la naturaleza, luego no

[p] = τῆς νεύσεως. *Supra* νεύω, ls. 40, 41, 42.

debemos fijarnos en ellos para hablar de semejante producción[91].

La prueba del antedicho error se puede incluso verificar. Basta atender a la producción de los seres vivos. Es la síntesis del ser la que ya se encuentra en el germen y este todo unitario se desarrolla de acuerdo a ese carácter primero, no es que vayan apareciendo sus partes paulatinamente[92].

4° Pero la ambigüedad de los adversarios es tajante. Si el demiurgo, según enseñan, previó o proyectó el cosmos que percibimos con su armonía en medidas y proporciones, todo lo cual posibilita su descripción científica, es evidente que semejante capacidad no es el testimonio de una imagen del alma, sino de una potencia superior, el alma universal[93].

5° Bien mirada esta "iluminación de la tiniebla", según la expresión e idea usada por los gnósticos, haría posible comprender, según el mismo Plotino, la verdadera causa del mundo. Si algo ilumina es porque lo debe hacer, ya que posee potencia para iluminar y si la tal iluminación se ejecuta de acuerdo con la naturaleza (*katá phýsin*) todo lo que le siga deberá ser igual; pero, por el contrario, si la mencionada irradiación es *contra natura,* todos los errores que se presenten en lo inferior dependerán de aquello que ilumina. Siendo así, el mal se remontará a lo inteligible y el Alma traerá los males y no le vendrán a las almas del mundo, lo que igualmente sucederá entre las hipóstasis[94].

Pero hay más. Como en la aparición del mundo también ha intervenido la materia (pues cuando Sabiduría se inclinó iluminó a ésta), de la remisión de responsabilidades en torno al mal, tampoco está ella exenta. En efecto, no se ha dado cuenta de su aparición. Porque si dicen que ella ha surgido de la inclinación del Alma, tampoco sabemos, en realidad, ni adónde se ha inclinado el Alma, ni la responsabilidad que a la tiniebla le cabría en semejante suceso. Todo lo contrario, semejante caso tendría que ver con el modo de ser propio del Alma. Pero resultando así las cosas, es decir, inscribiendo la responsabilidad de la caída en el Alma, necesariamente, nos debemos seguir remontando hacia las hipóstasis superiores, para encontrar, con toda legitimidad, la responsabilidad última de la inclinación del Alma[95].

13. "Así pues, el que censura[a] la naturaleza del cosmos[b] no sabe lo que hace, ni adónde esta temeridad[c] suya le lleva. Pero resulta ser así porque no

[a] = Ὁ... *μεμφόμενος.*

[b] = *τῇ τοῦ κόσμου φύσει.*

[c] = *τὸ θράσος.*

saben que hay un orden de los primeros principios, de los segundos y de los terceros, consecutivamente y siempre, hasta las últimas cosas, que no se debe ofender a lo que es inferior que lo primero, sino que se debe admitir pacíficamente la naturaleza de todas las cosas, rivalizando en la carrera hacia los principios[d] y desistiendo asimismo de la tragedia de los horrores[e], como creen, en las esferas del cosmos, ya que en realidad éstas para ellos 'producen toda cosa agradable'[f]; porque ¿Qué tienen éstas de terrible, que haga aterrar a los inexpertos de ciencia y que nada han oído hablar de un saber culto y exacto? Precisamente, si los cuerpos de ellos son de fuego, no debe temer el que lo tiene proporcional en relación con el universo y con la tierra, pero (prefieren) atender a sus almas, por las que sólo se juzgan dignos de honor. Sin embargo también sus cuerpos en tanto que llevan magnitud y belleza colaboran y contribuyen de acuerdo con la naturaleza a las generaciones[g], porque los que no han podido llegar a ser, ni nunca llegarán, ni llegan, son los primeros principios, completando, no obstante, el universo y siendo una gran parte de él. Pero si los hombres en comparación con los demás vivientes son algo digno de honor, aquéllos son mucho más no existiendo para tiranía del universo, sino para aportar orden y arreglo. En cuanto, no obstante, a lo que se dice que llega a ser desde ellos, hay que considerar que son signos de lo que será, pero que la diferencia de las cosas que llegan a ser resulta de las suertes[h] (porque no sería posible que a cada uno sucedieran las mismas cosas), los momentos del nacimiento[i], los lugares que se muestran tan diversos y las disposiciones de las almas[j]. Y una vez más, no se debe exigir que todos sean buenos, ya que esto no es posible, ni al contrario, que consideren digno censurar por ser diferente[k] lo de aquí de lo de allá, ni que juzguen lo malo como otra cosa que algo[l] muy necesitado de sabiduría, un bien más débil y siempre orientado hacia lo más insignificante; por ejemplo, como si se dijera que la naturaleza es algo malo, porque no es una sensación y lo sensible, porque no es razón. En caso contrario y dado que el Alma es inferior a la Inteligencia y ésta inferior a lo Otro[ll], estarán obligados a decir que también allí (= lo inteligible) están los males".

De acuerdo con lo dicho anteriormente, el que censura al cosmos no conoce, ciertamente, como es él, pero tampoco, que su condena

d = *τὰ πρῶτα*, *infra*, l. 17.

e = *τῆς τραγῳδίας τῶν φοβερῶν.*

f Cf. Píndaro, *Olymp.* I, 48.

g = *τοῖς γιγνομένοις.*

h = *τύχαις.*

i = *καιροῖς γενέσεων.*

j = *διαθέσεσι ψυχῶν καὶ τόποις.*

k = *μέμφεσθαι.... διαφέρειν.*

l = *ἄλλο τι.*

ll = *καὶ οὗτος ἄλλου ἔλαττον* rec. V, 5, 9, 31.

temeraria lleva implícita la del mismo que lo condena. Error, en fin de cuentas, que surge por ignorar los gnósticos el orden y la jerarquía de las tres hipóstasis y creer de esta manera que la ordenación de la realidad puede depender del capricho del hombre[96]. Así, pues, aparece el necesario corolario: ¿Qué deben hacer los hombres? –Comprender las cosas tal como son, no dar a lo que es menos lo que es más y así no irritarse contra lo que no da pábulo a semejante menosprecio. Y así, volviendo nuevamente al cosmos supralunar cuyo rechazo tanto molesta a Plotino (rec. II, 9, 9), dejen de lado los gnósticos aquella serie de errores que sostienen:

1° El temor ante las esferas cósmicas, a las que ni los más ignorantes temen y que según la tradición griega producen lo agradable[97]. Porque, aclara el maestro, veamos: –los astros tienen cuerpos ígneos, luego el hombre que tiene el propio, proporcional con el todo y la tierra, no tiene motivo de qué temer; pero el gnóstico no parece parar mientes en esto y es a su alma sola, la inmortal, el espíritu, a la que presta atención[98]. Sin embargo los cuerpos, pese a ellos mismos, colaboran con su magnitud y su belleza, junto con la naturaleza a la generación y a mantener así el mundo del devenir. Pero si el hombre se considera el mejor de los vivientes, mucho mejores son los astros, los que no son tiranos, sino coadyuvantes del orden y ordenamiento cósmicos. De tal modo no tienen una influencia directa, frente a una astrología decadente, sino que son signos de lo que sucederá, ya que en los sucesos intervienen varios otros elementos: suertes momento del nacimiento, el lugar y la disposición anímica[99]

2° La exigencia de que todos los hombres sean buenos también es impropia, porque ello no es posible, según la constitución de las almas particulares y el libre albedrío[100].

3° Censurar a este cosmos porque sea algo diferente al cosmos inteligible, (rec. II, 9, 8) cuando, en realidad, es lo mejor en su plano, no es ninguna prueba de prudencia.

4° Considerar lo malo como algo diferente y absoluto y no como algo relativo es otra muestra de ligereza. En realidad, el mal debe pensarse como un bien más débil y muy necesitado de sabiduría. Así como no será lícito considerar que la naturaleza es mala por relación con los sentidos y éstos con la razón, porque se muestran entre sí deficientes. Si este mismo modo de juzgar se utiliza para la necesidad y realidad de la procesión hipostática, se corre el riesgo de introducir el mal en la segunda hipóstasis.

Semejante modo de pensar sobre el mal, resulta para Plotino ente-

ramente arbitrario y no serán diferenes las tesis que defenderá sobre la nisma cuestión poco antes de su muerte[101].

14. "Pero éstos también hacen de otro molo extremadamente impuro[a] lo de allí[b]. En efecto, cuando escriben cantos nágicos[c] para invocar a aquello, no sólo al Alma, sino también a lo anterior, ¿Qué hacen, sino hechizos, encantos y conjuros, de los que dicen que aquéllos no sólo atienden la palabra[d], sino también que son atraídos, cono si alguno de nosotros suficientemerte experto en hacer estas cosas y, así también, en emitir cantos y gritos, aspiraciones, silbidos y las demás cosas que hay escritas, pudiera ejercer la magia allí? Pero aún cuando no quieran decir esto ¿De qué modo, sin embargo, lo incorpóreo (se relaciona) con los sonidos? De esta manera aquéllos[e] de entre ellos que hacen aparecer sus palabras como venerables[f], despojándolos con ellas, mantienen oculto lo venerable de aquellos seres. Empero cuando dicen que ellos están libres de enfermedades, de hablar por temperancia y vida ordenada, se expresarían correctamente[g], igual que los filósofos dicen; pero de hecho (hablan) habiendo supuesto que las enfermedades son espíritus malos, afirmando que éstos pueden ser expulsados por la palabra y proclamandose[h] como muy venerables, podrían aparentar serlo ante la muchedumbre, que se maravilla de los poderes mágicos, pero no convencerían a los que piensan bien que las enfermedades no tienen esas causas, sino que existen por agotamientos, excesos, necesidades o putrefacciones y, en general, por cambios que tienen su origen en lo exterior o interior. Las curaciones de ellas, por otro lado, igualmente lo hacen claro. En efecto, la enfermedad se ha eliminado por vía inferior una vez lavado el vientre o habiéndose administrado un remedio y una sangría y hasta un ayuno cura ¿Acaso se consume el mal espíritu una vez muerto de hambre y cuando se ha administrado el remedio, entonces, empero, ha salido de un golpe o ha quedado adentro? Pero si queda aún ¿Cómo estando adentro no se enferma ya? Y si ha salido ¿Por qué? ¿Qué le ha sucedido realmente? Acaso porque era nutrido por la enfermedad. Por consiguiente la enfermedad existía siendo otra que el mal espíritu. Además, si no existiendo causa alguna está adentro ¿Por qué no se está siempre enfermo? Si, no obstante, hay una causa ¿Por qué es necesario un mal espíritu para enfermar? ya que

[a] = *οὐκ ἀκήρατα.*
[b] = *τὰ ἐκεῖ.*
[c] = *ἐπαοιδάς.*
[d] = *γοητείας, θέλξεις, πείσεις... καὶ λόγῳ ὑπακούειν καὶ ἄγεσθαι.*
[e] = οἱ con los MM. y H.-Sch. (ahora *Pl. Op.*, III, p. 365). *Alii aliter.*
[f] = *σεμνοτέρους, infra passim.*
[g] = *ὀρθῶς.*
[h] = *ἐπαγγελλόμενοι.*

> la causa es suficiente[i] para producir[j] la fiebre. Pero resulta ridículo[k] que con el mal espíritu llegue a ser simultáneamente la causa, como si el mal espíritu estuviera listo para de inmediato haber sustituido a la causa. No obstante es claro cómo estas cosas han sido dichas por ellos y a causa de qué; porque por esto hemos recordado a estos malos espíritus. Pero dejo a vosotros, leyendo sus libros[l], investigar el resto y examinar aquello por doquier, así como que la clase de filosofía que se sigue entre nosotros, junto a todos los demás valores, se muestra teniendo la simplicidad del carácter tras del pensamiento puro, lo venerable, lo que no persigue la temeridad arrogante[m], el valor junto a la razón, mucho cuidado y una gran dosis de circunspección. Lo demás, empero, se puede comparar con ésta tal. Pero aquélla (= doctrina) que corre por parte de ellos está totalmente construida de las mayores contrariedades, porque ninguna podría ser más (contradictoria)[n]; así, pues, nos sería conveniente hablar sobre estas cosas".

Así pues, una concepción del mal diferente de la de Plotino, pone en peligro la pureza de lo inteligible; pero no sólo eso, también le hace correr riesgos en su propia integridad, el intento de dominarlo por medios exteriores.

Nos informa de esta manera Plotino, que sus gnósticos escriben cantos mágicos (*epaoidás*) para invocar tanto al Alma, como a la Inteligencia. Tales acciones y fórmulas, interpreta Plotino, constituyen diferentes especímenes mágicos[102]. E incluso, aun cuando lleguen a negar que sus invocaciones y ritos posean tal naturaleza mágica, deben aclarar, ya que igualmente hacen uso de semejantes sospechosos expedientes, qué posibilidad de contacto existe entre lo incorpóreo (= el Alma) y los sonidos, que son medios corpóreos. Aunque ellos, en realidad, hace conocer Plotino, con sus palabras y su lenguaje altisonantes, lo que hacen es ocultar la verdadera venerabilidad intrínseca del mundo o naturaleza inteligible, ya que la presentan como algo pasible de someterse a semejantes medios inferiores[103].

De la misma manera, aunque en otro orden de realidades, estos antagonistas van proclamando que se encuentran libres del cuidado de las enfermedades del cuerpo. Aunque, advierte el maestro neoplatónico, no por aquella razón que los justificaría en sus afirmacio-

[i] = *αὐτ αρκές.*

[j] = *ἐργάσασθαι.*

[k] = *γελοῖον.*

[l] = *αναγινώσκουσιν.*

[m] = *αὔθαδες.*

[n] *Post πλέον lac.*

nes, es decir, por llevar un modo de conducta y vida filosófica; no, sino porque se hallan en posesión de una doctrina peculiar de la enfermedad. De acuerdo con ella sostienen estos extravagantes de la ciencia, que las dolencias de tipo físico, encuentran su origen y fuente en los malos espíritus, los que, cosa también estrafalaria, pueden ser erradicados del cuerpo, por medio de la palabra. Y agrega el maestro, para dirección de sus discípulos, que la fingida dignidad que aparentan con su comportamiento taumatúrgico, sólo puede llegar a convencer a la gente común que se llama a admiración ante los poderes mágicos[104].

Pero el maestro griego no se detiene aquí. A una tal teoría sobre la enfermedad, él opone una doctrina empírica de raigambre ya helénica. Las causas reales de una enfermedad se deben, en última instancia, a factores de cambio en el organismo, de origen externo o interno, lo que se encuentra certificado por el procedimiento de cura seguido en los estados tan diferentes de enfermedad[105].

Aunque de no ser así las cosas y de tener en cuenta la doctrina de los adversarios, es fácil encontrar las incongruencias de ese cuerpo de saber patológico. Así Plotino partiendo de los hechos trata de verificar la teoría de los gnósticos. Veamos, nos dice, una persona se cura, por ejemplo, tomando un remedio o ayunando. En tal caso habrá sido el mal espíritu inhabilitado o muerto por el remedio o por hambre. Pero siendo así, se va totalmente del cuerpo o queda en él. Si queda, por qué no enferma y si sale, por qué, igualmente, ha salido ¿Que le pasó en realidad al mal espíritu, pregunta incrédulo Plotino, sale porque la enfermedad no le daba de comer? Siendo así, enfermedad y mal espíritu son dos naturalezas diferentes. Y si sus causas están adentro ¿Por qué no se está siempre enfermo? Y si es necesaria una causa ¿Qué falta hace el mal espíritu? Resulta, además, ridículo, que el mal espíritu aparezca con la causa. Siendo así las cosas y según el anterior razonamiento, afirma Plotino, poco asidero puede tener la doctrina gnóstica sobre la enfermedad. Aunque, asevera el maestro neoplatónico, esta conducta de los adversarios muestra a las claras en qué forma enuncian los gnósticos ciertas ideas y sobre todo por qué o con qué finalidad las ventilan. En este caso ha venido muy ajustado el ejemplo de los malos espíritus innecesarios en el proceso de una dolencia, los que ellos crean y difunden para atracción de los incautos[106].

Y Plotino quiere concluir con esta situación enojosa. Con pocos casos es suficiente para saber y ante todo distinguir lo que posee valor de lo que es huero. Presentándose así la realidad, es natural

para el maestro dejar librado a la voluntad de sus alumnos la lectura de los libros de los adversarios que se encuentran a su alcance, para que sacien, si lo desean, su curiosidad[107], pero, al mismo tiempo, los exhorta a la meditación comparativa, tomando como modelo la propia filosofía que tiene virtualidades, incluso, para conducir en la conducta, hacia el justo medio.

15. "Empero es muy necesario que no nos quede oculto un punto, qué razones son ésas que instituyen en las almas de sus oyentes, para, incluso, haber sido convencidos a despreciar[a] el mundo y a los seres que están en él. De cierto son dos las escuelas filosóficas[b] que existen sobre la obtención de la perfección, una que se pone como fin el placer del cuerpo, otra que se decide por lo bello y la virtud, para los miembros de ésta también el deseo[c] se encuentra subordinado[d] a Dios y a él se dirige, como se ha de examinar en otras oportunidades[e], Epicuro que ha eliminado[f] la providencia exhorta a perseguir el placer y el gozo, lo que queda precisamente; pero esta doctrina que ha censurado incluso más temerariamente[g] al señor de la providencia misma, que ha menospreciado todas las leyes de aquí y a la virtud que desde siempre prevalece y que así ha puesto la temperancia en burla, para que precisamente nada bello se pueda ver en este dominio, ha eliminado la temperancia y la rectitud congénita en los caracteres humanos que se perfecciona por la razón y el ejercicio y, en general, con cuanto un hombre podría llegar a ser sabio[h]. Así a ellos queda el placer, lo que tiene que ver con ellos solos, lo no común respecto de los demás hombres y lo que es sólo asunto de la necesidad, a no ser que uno por la naturaleza que le es propia sea más fuerte que estas doctrinas: en efecto, para ellos ninguna cosa de aquí es algo bello, pero sí algo otro que alguna vez alcanzarán[i].

Sin embargo sería menester[j] que los que 'ya tienen el conocimiento'[k] avancen desde aquí, pero que viniendo de una naturaleza divina[l], primera-

[a] = *καταφρονεῖν.*

[b] = *αἱρέσεων, infra* l. 6: *αἱρουμένης*, rec. II, 9, 6, 6.

[c] = *ἡ ὄρεξις.*

[d] = *ἀνήρτηται.*

[e] = *ὡς δὲ ἐν ἄλλοις θεωρητέον, ὁ...*, con *Pl. Op.* III, p. 365 y seguido por Armstrong Cilento, *Paideia*, p. 109, cambia *ὡς* en *πῶς* y la puntuación del texto con Volkmann, Bréhier y Beutler-Theiler.

[f] = *ἀνελών, infra* l. 15.

[g] = *νεανικώτερον.*

[h] = *σπουδαῖος.*

[i] = *ἄλλο τι ὅποτε μεταδιώξουσι(ν).*

[j] = *ἐχρῆν.*

[k] = *ἐγνωκότας.*

[l] = *ἐκ θείας φύσεως.*

mente[m], enderecen[n] sus cosas; porque aquella naturaleza, se debe comprender[o], existe como algo bello, en la medida en que desprecia el placer del cuerpo. Pero para los que no participan de la virtud no sería posible haberse movido en absoluto hacia lo inteligible. No obstante también esto sirve de testimonio contra ellos, que no tienen producido ningún libro sobre la virtud, por el contrario, han dejado por completo de lado la doctrina sobre éstas y no dicen qué es, cómo se divide, ni cuánto en cantidad y belleza se encuentra meditado en las doctrinas de los antiguos[p], ni a partir de qué permanecerá y se adquirirá, ni cómo se cuidará el alma, ni cómo se purificará. Porque en rigor, el decir 'mira a Dios' no trae ningún beneficio, siempre que no se haya enseñado también cómo mirar. Ya que alguno habría podido decir ¿Qué impide mirar sin alejarse del placer, o tener el ánimo débil[q] acordándose del nombre de 'Dios', pero teniendo al par todas las pasiones y no intentando liberarse de ellas? Por lo tanto, precediendo la virtud en el camino hacia la perfección, también una vez nacida en el alma junto con la sabiduría, muestra a Dios; pero sin virtud verdadera el dios que se nombra es un nombre".

Ha dejado Plotino a sus discípulos la tarea, ya con el rasero de la buena doctrina en la mano, de conocer e investigar en extensión los escritos de los gnósticos. Sin embargo, debe también él poner en claro aquellas razones, aquellos resortes íntimos, que inoculan en sus oyentes para que la seguridad alcanzada les haya convencido, incluso, a despreciar el mundo[108]. Es decir ¿Cuál es la concepción que sustentan estos gnósticos sobre la perfección del hombre y los medios de que disponen para alcanzar este fin?

Así dice Plotino que de las orientaciones filosóficas de su momento en torno a cómo obtener la perfección o el bien, una es la epicúrea[109], que da como fin del hombre el placer del cuerpo y, consecuentemente, invita a gozarlo; otra, que es la de Plotino, pone por fin lo bello (= lo inteligible) e invita, para alcanzarlo, a la práctica de la virtud, advirtiendo, al mismo tiempo, que todo deseo es movido por Dios (como sea esto en toda su amplitud, lo deja Plotino para exponerlo en otra oportunidad)[110]. Con lo dicho anteriormente el maestro neoplatónico inserta nuevamente en el dictado de su curso el contenido de uno de los tratados inmediatos anteriores, *Enn.* V, 8.

m = πρῶτα.

n = κατορθοῦν.

o = ἐκείνης γὰρ ...ἐπαΐειν...

p = τῶν παλαιῶν.

q = ἢ ἀκρατῆ θυμοῦ.

Pero a esta doctrina o movimiento filosófico (*háiresis*), que se caracteriza también por:

1) el rechazo del alma universal (= el señor de la providencia) y de la providencia misma (*heimarméne*)[111],
2) que es claramente antinomista[112],
3) que rechaza la virtud y con ello la belleza[113],
queda sólo: el placer, el encerrarse egoísticamente en ellos mismos, el estar aislados de los demás hombres y el atender sus necesidades personales. Salvo que, para ellos, haya algo más importante y superior que todo esto –ya que incluso estos elementos caerían bajo el dominio de lo bello que el gnóstico desestima–, pues hablan de 4) "aquello" que obtendrán alguna vez[114]. Y esto que alguna vez alcanzarán y que les otorga una naturaleza propia, tiene que ver, según dice la exposición de Plotino, con 5) la posesión del conocimiento, ya que estos hombres son "los que tienen el conocimiento"[115]. Esta última autodenominación de los adversarios choca ahora profundamente a Plotino que trata, una vez más, de demostrar su vacuidad.

Esta bien que éstos tengan el conocimiento, puesto que también para Plotino es el legítimo origen de toda recta posición ante las cosas (rec. V, 5, 8 y 12). Pero, nota el Neoplatónico, si esta gente tuviera verdaderamente el conocimiento, debería seguirlo, por más que dicho saber, teniendo un origen divino, les exigiría enderezar (*katorthoûn*) lo torcido de la propia conducta[116].

En efecto, la naturaleza inteligible, fuente del conocimiento, es noble porque deja de lado el cuerpo, lo que se consigue en el hombre sabio con la práctica de la virtud. De tal modo, subraya el maestro de Porfirio que los "gnósticos", en realidad, no conocen y prueba de ello es que 6) han soslayado la virtud, tanto práctica como teóricamente[117]. Ahora bien, continúa el alegato del maestro, esta ausencia de una vía de purificación y de perfecccionamiento muestra claramente cuán huera es esta doctrina en su totalidad y el pretendido conocimiento de Dios que sus ex cofrades proclaman. Pues, realmente, conocer a Dios implica la existencia de una vida virtuosa, que es, en definitivas cuentas, la que nos ha puesto en condiciones de ascender a El y de encontrarlo, tomando por punto de partida nuestra alma. El que, como el gnóstico, predica la inmediatez del conocimiento de Dios, sin el camino previo de la purificación y del recogimiento, está hablando de un Dios que es un vocablo vacío, que sólo existe en sus labios. Ventila así y asevera poseer bienes espirituales de los que no tiene la más mínima experiencia[118].

16. "Además, el despreciar[a] el cosmos, a los doses que están en él y a las demás cosas bellas no es llegar a ser bueno. En efecto toda persona mala[b] incluso en otro tiempo, era capaz de despreciar a los dioses, y por más que él antes no fuese totalmente malo una vez que los despreció se encontraría así por tal hecho, aunque él no fuese malo respecto de todo lo demás[c]. E igualmente el honor que por ellos es atribuido a los dioses inteligibles sería algo carente de compasión[d]; porque el que ama a alguien ama también a todo lo que le está emparentado[e] y a los hijos, si ama al padre; empero toda alma es (hija) de aquel padre. Y, sin embargo, hay también almas en éstos (= los astros), razonables, buenas y mucho más unidas a lo inteligible que las que tenemos nosotros. Pues ¿Cómo podría existir este cosmos cortado[f] de aquél? ¿Cómo, por otra parte, estarían los dioses en él? Pero en cuanto a esto también (hemos hablado) anteriormente[g]; ahora, sin embargo, decimos que ellos al despreciar igualmente a aquéllos de quienes son parientes, no les conocen[h], sino de palabra. Además, ¿De qué modo resulta piadoso[i] el exponer que la providencia no penetra[j] a las cosas de aquí o a este mundo? Pero ¿Qué tipo de coherencia tienen? Porque, por otro lado, dicen que sólo de ellos provee. Pero ¿(Provee) de los que han llegado a ser en lo inteligible o también de los que existen aquí? Porque si de los de allí, ¿Cómo han venido? Y si de los de aquí ¿Cómo están todavía aquí? Pero ¿Cómo El (= Dios) no está también aquí? Porque ¿De dónde sabrá que están ellos aquí? ¿Y cómo (sabe) que mientras que están aquí no le han olvidado[k] y han llegado a ser malos? Si, no obstante, conoce a los que no han llegado a ser malos, conoce igualmente a los que han llegado a serlo, para distinguir a unos de otros. Por lo tanto cualquiera sea el modo, será presentado a todos y estará en el cosmos, de manera que también el cosmos participará de él. Por el contrario si está ausente del mundo, también estará para vosotros y nada podréis decir de El ni de lo que está después de El. Pero si una providencia, o lo que queráis, llega a vosotros desde allí, pese a todo, el mundo la tiene de allí[l] y ni se encuentra ni se

[a] = καταφρονῆσαι, ver *infra* ls. 3, 4, 13.

[b] = πᾶς κακός, pero cf. ahora *Pl. Op.* III, p. 365 y amplíese el: "*Falso autem verterunt* H.-Sch.[1-2]" a Cilento, *Paideia*, p. 267.

[c] Concluye aquí el texto en litigio anteriormente referido.

[d] = ἀσυμπαθής.

[e] = συγγενές, ver *infra* l. 13.

[f] = ἀποτμηθείς.

[g] = Ἀλλὰ ταῦτα μὲν καὶ πρότερον, cf. II, 9, 3, 20.

[h] = νῦν..., ὅτι (l. 13) ...ἴσασιν, cf. ahora *Pl. Op.* III, p. 365, ya seguido por Cilento, *Paideia*, p. 111.

[i] = εὐσεβές.

[j] = μὴ ἱκνεῖσθαι.

[k] = ἐπελάθοντο.

[l] = ἐκεῖθεν.

encontrará abandonado. En efecto, la providencia es mucho más que el universo o sus partes y también mucho mayor la participación de aquel alma: tanto su existencia como la sabia disposición de su existencia lo hacen claro. Sí ¿Cuál de entre los que insensatamente creen su sabiduría superior se encuentra tan ordenado o es tan sabio como el universo? La comparación[m] resulta tan ridícula[n] como fuera de lugar y si el que compara no lo hiciera motivado por la exposición le podría acaecer no estar exento de impiedad. Pero no es de hombre juicioso la investigación de estas cosas, sino de alguno ciego, que carece por completo de sensación e inteligencia y que está lejos de conocer el cosmos inteligible, tanto que ni éste ve. Ciertamente ¿Qué músico podría existir, que viendo la armonía en lo inteligible no se conmoverá al oírla en los sonidos sensibles? o ¿Qué perito en geometría y aritmética que viendo con los ojos[o] lo que es simétrico, proporcional y ordenado no sentirá gozo? Porque, sin duda, también los que miran en las pinturas lo hecho por el arte no ven del mismo modo, pero al reconocer una imagen en lo sensible de lo que descansa en su pensamiento, por decir, se conturban[p] y entran en el recuerdo de lo verdadero; hablando con rigor, también los amantes apasionados son conmovidos por esto. Pero si el que ve una belleza que se refleja[q] convenientemente en un rostro se remite a lo inteligible ¿Habrá, sin embargo, alguno tan indolente[r] en el sentir y tan falto de emoción para lo ajeno, que viendo todas esas bellezas juntas en lo sensible, la simetría simultánea, este orden grandioso y la forma que resplandece en las estrellas incluso tan lejanas, que no piense[s] a partir de allí y le atrape el temor religioso respecto de cómo es esto así y a partir de dónde? De no ser así éste ni ha comprendido[t] las cosas de aquí, ni conoce las de allí".

Son estas personas las que se dicen "buenas" por antonomasia o perfectos (rec. II, 9, 9), pero, reflexiona Plotino, el rechazo del cosmos y de sus entes y, más aún, de los dioses sensibles, impide poseer tal perfección. En efecto, ser y conocer van unidos. Si ignoras, rechazándolos, a los seres divinos superiores a ti, podrás ser todo lo bueno que quieras en tu conducta respecto de tal o cual aspecto de la vida, pero no serás verdaderamente bueno (y así serás malo) si dejas de lado otros aspectos, máxime si son tan excelentes como los astros.

[m] = *παραβάλλειν*, *infra* 1. 35.

[n] = *γελοῖον*.

[o] = *ἰδὼν δι' ὀμμάτων*. Conservamos el pleonasmo.

[p] = *θορυβοῦνται*.

[q] = *μεμιμημένον*, *medium ut apud Platonem*, ver ahora, *Pl. Op.* III, p. 365.

[r] = *ἀργός*.

[s] = *οὐκ ...ἐνθυμεῖται*.

[t] = *κατενόησεν*.

Del mismo modo 1) respetar al modelo implica respetar a la imagen, que le es *homogénea*, aunque menor y estos gnósticos que se dicen tan amantes del Pleroma (= mundo inteligible), poca verdad de sentimientos muestran, de lo contrario deberían también amar a lo que de él procede, el Alma con su cuerpo, el mundo. Por otra parte, dado el parentesco (*syngéneia*) entre el cosmos inteligible y el sensible, éste no podría existir separado del anterior. Y como esto último ya ha sido expuesto con creces, ahora sólo subraya el maestro griego que hablar tan indebidamente de la Inteligencia, como poco antes de Dios, es meramente usar las palabras[119].

2) También resulta ser autocontradictoria la proclamación de un Dios y de una consecuente providencia que está ausente del mundo, pero que, sin embargo, les alcanza y beneficia a ellos. Lo esencial del razonamiento que corre, como tantos otros, por cuenta de Plotino sobre el Dios ausente y que se enlaza con lo anteriormente expresado sobre la relación mundo inteligible/mundo sensible, es que si Dios está presente para ellos, como "hijos de Dios" que se dicen ser, por ser vástagos de Sofía y por lo tanto dotados de espiritualidad, se muestra como interior al mundo, al cual ellos pertenecen y, a la inversa, si Dios no está presente en el mundo, tampoco lo está para ellos[120]. Y sobre la providencia que sólo rige los destinos de estos hombres, el maestro no puede ver claro de qué tipo sea su actuación y si opera en el mundo inteligible o en el sensible con semejantes características selectivas, ya que de obrar en el primer caso, no se explica la caída de las almas de los gnósticos y en el segundo, el que aún dichas almas radiquen aquí, porque en ambos casos se encuentran en un dominio carente de providencia también para ellos[121]. Y se vinculan perfectamente con estas consideraciones y con las mismas manifestaciones gnósticas, las razones que vienen poco después nuevamente sobre la ausencia de Dios en el cosmos[121a], lo que impide comprender cualquier tipo de comportamiento relacionado con lo divino aquí abajo y que los gnósticos presuponen. En efecto, depende de Dios el saber que ellos están aquí y que no les olvidan y que se distinguen de los malos.

En realidad, continúa el hilo del discurso del Neoplatónico, negar la presencia divina en el cosmos sensible, intermediada por el mundo inteligible, es blasfemo y torpe y propio tanto de quien no conoce el mundo inteligible, como de quien ni tan siquiera tiene ojos para ver, como se debe ver, el propio mundo sensible.

Y el músico y el espectador de la armonía de las partes del cosmos y el gustador estético y hasta el amante, se conmueven internamente porque hay una belleza más alta que se manifiesta y

que se puede captar más débilmente por los sentidos. Hay más. Ellos que por sus mismos testimonios confirman que es cierta la belleza de un rostro[121b] ¿Serían tan ciegos de no ver lo que tanto le supera en belleza, la del cosmos tanto en sus aspectos parciales como en su sabia combinación de partes y que tomados de religioso respeto, como el que embelesado por el modelo de la belleza del mundo inteligible buscaba a su Hacedor (rec. III, 8, 11 y V, 8, 1), no busque el modelo y causa de este mundo? ¿Y éste tal se llama "gnóstico"? En verdad, pese a tanto discurso, él nada sabe de este mundo ni del otro.

17. "Sin embargo, aun cuando les ocurriera odiar[a] la naturaleza del cuerpo[b], porque han oído que Platón muchas veces ha censurado[c] al cuerpo por los obstáculos que pone al alma (también ha dicho que toda naturaleza corpórea es inferior), sería menester[d] habiéndola despojado de él por el razonamiento[e] ver lo que queda, una esfera inteligible que abarca la forma propia del cosmos, almas en orden, sin cuerpos, que dan magnitud y han anticipado la extensión según lo inteligible, para que, respecto de la magnitud, lo que ha llegado a ser se adecue, en tanto que le sea posible a la indivisibilidad del paradigma; porque la magnitud que es potencial en lo inteligible, aquí es tamaño[f]. Y si quisieran pensar esta esfera en cuanto movida, girada por la potencia de un dios que tiene el principio, medio y fin de toda ella, o como firme, porque en este caso no es gobernada por ninguna otra cosa[g], podría ello ser correcto como una idea[h] del alma que gobierna este universo. Y si también ahora quisieran poner el cuerpo en ella, deberían pensar que ésta nada ha padecido, sino que tiene y ha dado a otro, porque no es lícito[i] que exista el celo entre los dioses[j], cuanto es posible recibir a cada uno, dando al alma del mundo tanto de tal potencia cuanta ha producido respecto de la naturaleza del cuerpo que no es bella, en cuanto belleza en sí, sino por participación en la belleza: la misma que asimismo mueve a las almas que son divinas. Probablemente podrían decir que no son conmovidos, al no ver diferencia entre los cuerpos bellos y feos. Pero de esta manera tampoco habría diferencia entre las formas de vida feas y bellas, ni las

a = μισεῖν.

b = τὴν τοῦ σώματος φύσιν.

c = μεμψαμένου.

d = ἐχρῆν.

e = τῇ διανοίᾳ.

f Ver *Plotini Op.* III, p. 365.

g = ἄλλο τι.

h = ἔννοιαν.

i = μὴ θέμις.

j Cf. *Fedro* 247 a 7 y *Tim.* 29 e 1-2.

bellas ciencias[k], ni, ciertamente habrá contemplación, ni, tampoco, dios. Porque lo bello de aquí existe por los primeros princpios[l]. Por lo tanto, si esto no existe, tampoco aquello: sí, lo de aquí es belo por lo bello de allí. Pero cuando dicen que desprecian[m] las bellezas de aquí, obrarían bien despreciando la que hay en muchachos y mujeres, para no dejarse dominar por la intemperancia[n]. Pero se debe advertir que no se alabarían, si despreciaran lo feo, sino porque desprecian a lo que antes han llanado bello. En verdad ¿Qué clase de expositores son[o]? Además (se debe saber) que no hay igual belleza en la parte y en el todo, en cada uno y en el universo; después, que tales bellezas están también en lo sensible y en seres particulares, como la de los dáimones, tanto que se admira al que las ha producido y se cree que son de lo intéligible y se dice en relación con elo, que 'la belleza es prodigiosa'[p] allí, porque uno no se detiene en ellas, sino que va desde éstas hacia aquéllas, sin, no obstante, insultar a las de aquí; y si asimismo lo bello es interior, debe decirse que existe armonía de lo uno con lo otro, pero si lo interior es malo, lo mejor de ellas es deficiente. Pero algo que es realmente bello en cuanto a su interior, no puede ser feo en su exterior, porque lo de afuera es bello por entero, cuando ha sido dominado[q] por lo interior. Pero los que se dicen bellos siendo feos internamente, engañan igualmente en cuanto a su belleza exterior. No obstante, si alguno llegara a decir que ha visto a algunos que son realmente bellos, pero feos internamente, pienso que él no ha visto, sino que cree que los seres bellos son diferentes de cómo son, pero si de seguro, la fealdad de ellos era adquirida, siendo bellos por naturaleza, ya que aquí son muchos los inconvenientes para alcanzar la perfección. Pero para el universo que es bello ¿Qué obstáculo podría existir para tener igualmente lo bello internamente? Sin duda también a los que la naturaleza no ha dado la perfección desde el comienzo, puede haberles sucedido que no la hayan alcanzado, como, incluso, se ha tornado posible para los malos, pero nunca hubiera sido posible para el universo ser imperfecto como un muchacho, ni le ha acontecido progresar ni agregar nada a su cuerpo ¿De dónde, pues? ya que lo tenía todo. Ninguno, no obstante, podría imaginar[r] nada para su alma. Si, sin embargo, alguno pudiera con seguridad obsequiarle esto, tampoco podría ser algo malo".

Bien, si el rechazo de los gnósticos sigue la divisa platónica, ya que el antecesor griego ha enseñado los obstáculos que el cuerpo

[k] Cf. *Banquete* 211 c 4-8.

[l] = τὰ πρῶτα.

[m] = καταφρονεῖν, *infra* l. 28.

[n] = εἰς ἀκολασίαν.

[o] = καὶ πῶς διατιθέντες;

[p] Cf. Platón, *Banquete* 218 e 2.

[q] = κρατήσαντός, cf. V. 8, 1, 9.

[r] = πλάσειεν ἄν.

presenta al alma y que es inferior a ella[122], se debe (como el maestro anunciaba en V, 8, 9)[123], purificar el mundo del cuerpo y observar lo que queda de esta sustracción, a saber, una esfera inteligible con la forma del mundo y almas en orden que con su magnitud en potencia, anticipan la extensión y el tamaño de los seres cósmicos. La tal esfera podría estar en reposo o, si se quiere, en movimiento, significando, ora que no es gobernada por nada particular, ora que lo es por el alma del mundo. Pero si ahora se pasa de nuevo a la experiencia, es decir, si se le vuelve a poner al mundo el cuerpo que se le ha abstraído, resultará que él no le hace cambiar a su modelo, sino que se adhiere a él, en la medida en que le es posible. Lo que resulta así, porque el alma del mundo no es celosa de retener en sí su potencia, sino que la extiende como cuerpo del mundo y este cuerpo es bello por participar en la belleza del Alma[124].

Ahora bien, los gnósticos podrían negar que exista diferencia alguna entre cuerpos bellos y feos, pero siendo así, también se verán obligados a negar la existencia de formas de vida y de saberse bellos (rec. V, 8, 2), de la contemplación y del mismo Dios (lo que no niegan)[125]. Por otro lado, cuando dicen que aborrecen la belleza sensible, actuarían bien de llevarlo a cabo por autocontrol, refiriéndose, especialmente, a jóvenes y mujeres. Pero, en realidad, si dicen que desprecian lo feo y lo afirman como algo meritorio, no es por su calidad de tal, sino porque antes han reconocido que es bello. De lo contrario ¿De qué se jactarían? O sea, según Plotino, estos autores están reconociendo tácitamente la belleza, pero dicen que ésta no existe ¿Quién los entiende? Así pues, si sobreentendida o expresamente se afirma la belleza sensible, se deben también distinguir los diferentes aspectos de ésta, bien se muestre en el todo o en las partes (rec. el capítulo anterior) y, en este último caso, reconocer, igualmente, que hay una jerarquía en los mismos seres particulares, pero que, razonablemente, la belleza inteligible es "prodigiosa" e irradiante y que por ello, sin detenernos en las de aquí, la buscamos. Una conciencia como la descripta hará percatarse por necesidad de la relatividad de la belleza cósmica, pero no dará pie al insulto[126]. También de acuerdo con esto si la belleza más auténtica es interior, lo exteriormente bello lo será por lo primero y se deberán evitar las confusiones entre lo bello y lo aparentemente bello, dirigidos por esta jerarquía de la belleza interiorizada (rec. nuevamente V, 8, 2)[127].

Pero todo lo dicho últimamente tiene que ver con los seres particulares. Para el universo cuyo cuerpo es único, no hay ningún pro-

blema y así reflejará sin inconvenientes la belleza de su interioridad (= el alma del mundo). Tampoco, por lo tanto, será posible que aumente o disminuya la belleza del mundo, ya que desde siempre y para siempre será un todo, completo. Y hay nás, incluso aceptando imaginativamente que el mundo recibiera algún agregado, éste debería ser un elemento bueno, pues él tendría su origen en el alma del mundo, no en un ser particular[128].

18. "No obstante probablemente dirán que ellos en tanto que censuran[a] el cuerpo desde lejos producen aquellas razones para luirle, pero que nosotros retenemos el alma junto a él. Pero esto sería igual que si dos personas que habitan una casa bella e idéntica, una de ellas, en tanto que censura la construcción y al constructor[b], no menos permanece en ella, pero la otra no la critica, sino que dice que el que la ha hecho la ha construido muy industriosamente y espera hasta que llegue el tiempo, en que se alejará de ella, cuando ya no tendrá necesidad de la casa, sin embargo, aquél se podría creer más sabio y pensar asimismo que está más preparado para salir de ella, porque sabe decir que las paredes están constituidas de piedras y de maderas inanimadas y que es muy deficiente respecto de la morada verdadera[c], ignorando que ella se caracteriza por no llevar lo debido[d], salvo que afirme que no soporta[e], amando silenciosamente[f] la belleza de las piedras. Pero es necesario que los que tienen un cuerpo permanezcan en casas que han sido preparadas[g] por una buena alma hermana[h] que tiene una gran potencia[i] para fabricar[j] sin trabajo[k]. Por otro lado ¿Si juzgan digno llamar 'hermanos' a los más viles[l], cómo, no obstante, desdeñan llamar, 'con inspiración poética'[m] también 'hermanos' a los que están en el cielo, al sol y al alma del mundo? Porque no es justo unir en parentesco a los que son malos, pero sí a los que han llegado a ser buenos y que existen no como cuerpos, sino como almas en cuerpos y capaces de habitar en ellos, al punto de existir muy próximos a la morada del alma universal en el cuerpo del todo. Y es

[a] = μισοῦντας, rec. II, 9, 17, 1.

[b] = τὸν ποιήσαντα.

[c] = τῆς ἀληθινῆς οἰκήσεως.

[d] = τὰ ἀναγκαῖα.

[e] = μὴ ποιεῖται δυσχεραίνειν véase ahora *Pl. Op.* III, p. 365.

[f] = ἡσυχῇ.

[g] = κατασκευσθεῖσιν, *infra* l. 34, παρεσκευασμένοις, rec. V, 5, 8, 4 y Cap. III, n. 39.

[h] = ὑπὸ ψυχῆς ἀδελφῆς ἀγαθῆς.

[i] = πολλὴν δύναμιν.

[j] = εἰς τὸ δημιουργεῖν.

[k] = ἀπόνως.

[l] = τοὺς φαυλοτάτους, rec. II, 9, 5, 9.

[m] Cf. M. Marcovich, "Hippolytus and Heraclitus", *Stuadia Pattristica*, T. U., 1966, p. 255, n. 3.

así que ni el choque, ni el sometimiento a los goces o deseos que vienen al encuentro, aunque sea algo duro, le turba[n]. Por consiguiente el alma universal no es disturbada, puesto que no hay causa para ello. Pero nosotros en tanto existimos aquí podemos rechazar ya los reveses por la virtud, habiendo hecho a algunos de éstos débiles por grandeza de mente y otros no habiéndonos turbado por fortaleza. Empero habiendo llegado a ser próximos a la falta de excitabilidad[o] podemos imitar al alma del universo[p] y a la de las estrellas y, habiendo llegado muy próximos en la semejanza esforzarnos hacia lo mismo y los mismos objetos de contemplación[q] estando también nosotros bien preparados para esto por nuestra naturaleza y por los cuidados; ellos, empero tienen esto desde el comienzo. En rigor, si dijeran que ellos solos (= los gnósticos) son capaces de contemplar, no podría haber más contemplación para ellos, ni aun porque digan que ya muertos están libres del mundo, aunque no aquéllos que adornan siempre el cielo, porque podrían decir tal por ignorancia de qué significa lo de 'estar fuera' y de cómo 'el alma del universo cuida a todo lo desanimado'[r]. Por consiguiente es posible no tener amor al propio cuerpo, llegar a ser puros, despreciar la muerte, conocer lo mejor y seguirlo y no odiar a los otros que pueden y siempre lo siguen, como si no lo siguieran, para no sufrir lo que aquéllos que creen que las estrellas no se mueven, porque la sensación les dice que están quietas. Precisamente por esto ellos (= los gnósticos) creen que la naturaleza de las estrellas no puede ver lo de fuera, ya que no ven que el alma de ellas es de afuera".

Siguiendo con el tema gnóstico del rechazo del cuerpo. Los adversarios enfrentados por Plotino, podrían también argumentar que censurando del modo como lo hacen el cuerpo, a distancia, lo pueden huir, pero que Plotino y discípulos, al no criticarlo, conservan el alma junto a él. El caso sería equivalente, ejemplifica Plotino, al de dos hombres que habitaran la misma casa. Uno que llegara a decir que aquella casa no vale para nada, el otro, que aceptara que está construida lo mejor posible, pero que no es la verdadera casa. No por eso, arguye el maestro, estaría uno más preparado que el otro para dejarla, sino que el primero ignoraría, en realidad, la verdadera naturaleza de la casa que debe ser deficiente, por ser una habitación inferior, a no ser que nuestro hombre la rechace tan insistentemente de palabra, aunque en su fuero más íntimo la ame.

El hombre, en consecuencia, debe permanecer tranquilo en su

[n] = ταράττεσθαι.

[o] = ἀπλήκτου.

[p] = τὴν τοῦ σύμπαντος ψυχην.

[q] = εν θέᾳ.

[r] Cf. *Fedro* 68 c 1 y 246 b 6.

cuerpo, que es morada construida con la participación del alma del mundo sin realizar ningún esfuerzo[128a].

También es improcedente, protesta el maestro, llamar "hermanos" (*adelphói*) hasta a los hombres más viles y negar semejante denominación al alma del mundo[129] y a los habitantes del cielo, que son mejores y que existen como almas en cuerpos, no como cuerpos, estando por naturaleza y comportamiento muy próximos al alma universal. A esta última, lo sabemos, nada le turba y nosotros debemos imitarla cuanto podamos por la virtud y ya, habiéndonos esforzado, próximos a la apatía, hacer todo lo posible por contemplar como ella el mundo inteligible, conducta que no nos está prohibida, sino que nos es asequible por naturaleza y por el ejercicio (*epimeléia*). Meta, por lo tanto, por la que a diferencia del alma del mundo nos debemos esforzar, aunque los gnósticos, que nada saben de esto, se colocan ya de antemano en ese fin[129a]. Pero reclamar para ellos solos la posibilidad de la contemplación (rec. II, 9, 9), eliminando incluso a aquéllos que contemplan por naturaleza, es una forma de ilusionarse. Porque no porque al morir se disuelva la asociación del alma y del cuerpo, esto es un sinónimo de liberación del mundo. Si los gnósticos interpretan así, no entienden lo que significa el platónico "estar afuera" (= haber superado nuestra particularidad por la interiorización anímica), ni tampoco "el alma del mundo cuida a todo lo inanimado". En efecto, morir no significa, ni mucho menos, liberarse por la ascensión, sino que puede ser el umbral de una elección, aún más particularizadora[130]. En fin, según Plotino, todos los errores de los gnósticos radican en que al colocar lo último como primero, dejan sin efecto la vida virtuosa, De este modo, para rematar, estos famosos adversarios, que se autotitulan "los que ya conocen", muestran ser presa de las más fantásticas y superficiales ilusiones, al conducir hacia lo más obvio y material toda su hermenéutica de los puntos más sutiles e importantes del platonismo.

Y así concluye, con arrogante soltura, el gran metafísico griego su alegato antignóstico, legando a la posteridad una deprimente imagen de sus antiguos cofrades: hombres de lógica arbitraria, hermeneutas superficiales de Platón y oradores vacuos, cuando no, más exteriormente, adversarios agresivos de la cultura griega, doctrinarios supercheros y hasta, examinando al mismo Plotino a la ligera, magos e inmorales.

Y nos preguntamos nosotros ¿Tanto esfuerzo y derroche de letras para tan poca cosa? ¡No! , es que en realidad, los gnósticos eran muchísimo más que el cuadro exasperado que Plotino propor-

ciona. Y el mismo maestro heleno a tal punto estaba internamente convencido de ello, que les ha cedido, ya sexagenario, un espacio y una dedicación que ninguna otra orientación de pensamiento le ha exigido ¡Y tanto que lo que se considera la flor de la producción plotiniana, el célebre y terso tratado "Sobre la contemplación", ha abierto el curso!

Quisiéramos que las pocas líneas que ahora vamos a escribir sobre algunos elementos ambiguos de la polémica e incluso anteriores, nos ayudaran a comprender también algo sobre las vinculaciones equívocas de estas dos muestras ciclópeas del pensamiento de la Antigüedad: Plotino y la Gnosis.

a) – Hemos recordado anteriormente que Plotino emplea las expresiones de "Potencia de todas las cosas" y "Potencia", entre otras, para designar a la primera hipóstasis (Enn. III, 8, 10 y V, 5, 10, en nuestro curso). Igualmente la denominación de "Gran Potencia", "Potencia Infinita" y "Potencia", se encuentra entre los fragmentos de la *Apófasis Megale* de los simonianos y aparece también usada junto con el mencionado escrito entre los naasenos de Hipólito y en la literatura helenística paralela, por ejemplo, el C.H., todo ello referido al más alto principio[131].

– Del mismo modo hemos asistido a un empleo repetido, por parte de Plotino, de la vía negativa y eminencial (rec., p. ej., V, 5, 6 *in fine;* V, 5, 10 y V, 5, 11), en una forma que poco se diferencia de la gnóstica[132]. Haga presente el lector el justamente célebre texto de Basílides apud Hipólito, *Elenchos* VII, 21, 1: "Puesto que nada era, ni materia, ni esencia, ni no ente, ni lo simple, ni lo compuesto, ni lo ininteligible, ni lo sensible, ni hombre, ni ángel, ni Dios, ni absolutamente ninguno de los seres que se nombran o se perciben por los sentidos o por la actividad de la inteligencia, el Dios que no es, al que Aristóteles llama pensamiento del pensamiento, y ellos, lo que no es, sin pensamiento, sin sensibilidad, sin voluntad, sin intención, sin pasión ni deseo, quiso hacer un cosmos".

– Se ha podido leer un tratamiento de la segunda hipóstasis como Vida y Sabiduría (V, 8, 3-4) de neto corte plotiniano, que distingue claramente la especulación del Neoplatónico de la de los valentinianos y ofitas[133].

– Se ha tenido asimismo la oportunidad de ser testigos del rechazo de parte de Plotino de una comprensión de la Inteligencia *según epínoias* (V, 8, 4 y II, 9, 1-2), modo de exégesis clara entre los simonianos de la *Ap. Megale*[134] y que también se da en la concepción de las *epínoiai* en Orígenes[135]. Del mismo modo, la insistencia del maestro neoplatónico ante la identificación inteligibles/Inteli-

gencia, tiene entre los antecesores que la niegan a los también antiguos discípulos de Ammonio, Longino y Numenio, y el mismo Filón Alejandrino no es extraño a esta manera de pensar.

– Se han encontrado expresiones plotinianas como las del cuerpo en el alma, el Alma en la Inteligencia y la Inteligencia en lo Otro (V, 5, 9, ver para otro caso Cap. II, n. 69), tan parecidas al famoso himno de Valentín: "Estoy viéndolo todo suspendido mediante el pneuma, y lo entiendo todo llevado del pneuma. La carne pendiente del Alma, el Alma agarrándose al Aire, el Aire suspendido al Eter, los frutos que salen del Abismo, y el niño que sale del seno"[136].

– Hemos tenido y tendremos también, la oportunidad de observar el empleo de imágenes comunes entre Plotino y los gnósticos: la del oro en el material que lo oculta, pero no lo destruye[137]; el retorno hacia la propia morada[138]; los engaños del mundo sensible como un espejismo[139] así como una terminología común. El uso de términos como προπατήρ, γνῶσις) en el nivel más alto del conocimiento (V, 5, 8, y V, 5, 12) e incluso la imagen del sueño como cautiverio del alma (V, 5, 11)[140], todo ello propio de una atmósfera genérica de espiritualidad alejandrina, así como también el uso recíproco de etimologías populares[141] y el simbolismo de la luz[142].

– La referencia al Fuego que genera, destruye y consume (V, 8, 9 y II, 9, 7 y 12), puede entreverse entre los valentinianos, según Ireneo, *Adv. Haer.* I, 7, 1, Harvey I, p. 59: "Y enseñan que al llegar a ser de este modo las cosas, el fuego oculto en el mundo se incendiará, inflamará y consumirá toda la materia, consumiéndose tambien éste con ella y yendo al no ser". Pero la autonomía que Plotino le atribuye a este elmento, se encuentra técnicamente registrada entre los simonianos de la *Ap. Megale* [143].

– Más adelante[144] se puede confirmar una tripartición antropológica semejante por su forma a la valentiniana.

– La alusión en *Enn.* II, 9, 13 a la crítica gnóstica de la injusta distribución de los bienes terrenales, tema sin duda neotestamentario, parece ser más una preocupación de los cristianos alejandrinos que de los valentinianos romanos aquí combatidos.

– Sucede algo semejante con la denuncia de la teoría médica de los malos espíritus (II, 9, 14), presente en el *Evangelio* y Orígenes y presumible entre los simonianos, pero no entre los valentinianos[145].

– La audacia del demiurgo de II, 9, 11, identifica a valentinianos y basilidianos[146].

– Finalmente, Plotino se encuentra a través de todo el curso muy preocupado por distinguir el platonismo auténtico (p. ej., V, 8, 5-6; II, 9, 6, 18) del de los gnósticos. A ojos vista, y dejando de lado la estructura profunda del valentinismo, pretender ser considerados platónicos por los elementos específicos del relato valentiniano que se muestran a lo largo de las páginas 8 a 70 del *Adversus Haereses* de la ed. de Harvey, en las que se encuentran los mayores elementos de la doctrina combatida, según lo hemos ido consignando, sería la mayor de las audacias. Pero algo bien diferente pareció ser el caso del valentinismo del mismo fundador de la escuela, al que se daba el epíteto de platónico, y lo que nos ofrecen las noticias de Hipólito de Roma sobre Basílides y los simonianos[147].

Concordantemente Plotino cita elementos platónicos de sus adversarios (II, 9, 6). Unos desconocidos, podrían estar registrados en algunos de los Apocalipsis gnósticos que había leído como el de Zoroastro[148]; pero otros, como el de la transmigración por él citado, aparece sobre todo entre los basilidianos[149]. A la polémica interior al platonismo como la de la inmanencia de los inteligibles en la Inteligencia, se agregan otras también de la misma tradición, como la tesis de que el alma superior del hombre, siempre permanece vinculada a lo inteligible[150].

b) Todo lo anteriormente recapitulado y, por otra parte, la seguridad que nos ha proporcionado la investigación de que los gnósticos combatidos por Plotino en su contorno romano han sido valentinianos de la misma estirpe de los combatidos por Ireneo de Lyón, permite adivinar que algunas de las críticas plotinianas (salvo las que fueran dirigidas por las doctrinas que aquellos sostuvieran de viva voz y ocasionalmente) no iban directamente dirigidas contra éstos y menos su empeño por mostrar que no se trataba de seguidores de Platón. Hay más, Plotino ha dejado escrito que algunos de sus adversarios gnósticos eran sus amigos[151]; pero tampoco nos parece que éstos tuvieron mucho que ver con los opositores inmediatamente combatidos y aquí descartados ¿Cómo resolver, pues, esta nueva ambigüedad?

Se olvida demasiado a menudo en el problema de las relaciones de Plotino con los gnósticos, la larga estadía del maestro griego en Alejandría, junto a Ammonio Sakkas y su condiscipulado con Orígenes, el autor eclesiástico, así como que Basílides, Valentín y el mismo Simón Samaritano, tuvieron tanto que ver con la Alenjandría del siglo II[152].

Pero contrastando datos podríamos afirmar que Plotino conoció a los gnósticos antes en Alejandría que en Roma y que probablemen-

te en la primera de las ciudades, varios de ellos fueron asimismo sus condiscípulos. El contacto con los gnósicos de Plotino, parece, por lo tanto, haber sido doble, uno con los alejandrinos, especulativos como él, aunque con sus peculiaridades doctrinales, y otro con los romanos. Entre los primeros, probablemente también asiduos de las clases del universal Ammonio[153], la Gnosis asumía, sin mayores dificultades, los rasgos platónicos que son manifiestos en la *Apófasis Megale,* en algunos de los fragmentos de Valentín y en el Basílides de Hipólito. Aquel antiguo conocimiento debió ser el que motivó que no llamara la atención de Plotino la presencia de gnósticos en sus clases de Roma. Pero el problema de las diferencias doctrinales con sus antiguos cofrades, que ya militaban, lo repetimos, en su propia orientación, como también Orígenes en la suya, se le fue agudizando en la medida en que iba comprendiendo a través de los valentinianos alegoristas de Roma, que los extraños y variados escritos que poseían y que él leía, respondían a una exégesis uniforme mucho más inflexible y adherida a las figuras e historia del mito gnóstico, que los razonamientos filosóficos cuyos ecos tenía grabados desde Alejandría y, así también, abría cada vez mayor distancia entre la doctrina neoplatónica y la gnóstica, en tanto que ésta se mostraba también menos rica de contenido simbólico y parejamente de especulación menos universal. Ante esta realidad el maestro griego rehizo su imagen del gnosticismo, una imagen del presente con notas del pasado, y decidió romper con ese pensamiento; por ello, en más de un caso, en el rigor de la refutación, llegaba a aplicar a los valentinianos de su circunstancia inmediata, elementos especulativos con los que éstos estaban de acuerdo, pero que no pertenecían a ellos, sino a sus cofrades también gnósticos de Alejandría[154].

Veremos, en el próximo capítulo, cómo pudo ir sucediendo progresivamente esta gradual toma de conciencia de las diferencias y el consecutivo distanciamiento.

NOTAS AL CAPITULO IV

[1] Pueden tenerse en cuenta algunos otros elementos también: el orden de subordinación establecido en V, 5, 9: cuerpo en el alma, Alma en la Inteligencia, Inteligencia en lo Uno, Esto en nada, luego en todo, y el empleo del verbo οἰῶ (III, 8, 2) y διανοουμένη (III, 8, 6) y de las expresiones, κένωσις (V, 8, 4), καλὰ ἀγάλματα (*bis*) y ἄγαλμα (V, 8, 5 y 6); σύνεσις καὶ συναίσθησις (V, 8, 11) y τόκον καλλόν (V, 8, 12), etc.

[2] Πρὸς τοὺς γνωστικούς, es el título que aparece en *V. P.* V, 33 y XVI, 11, conservado por los MSS., por el *Pinax* 2,18 y el *Summarium* II, 10. *V. P.* XXIV, 56-57 intitula a nuestro escrito: πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας. El primero de los epígrafes corresponde a la denominación escolar, según lo atestigua el mismo Porfirio. El segundo, quizás el que conservaba la edición de Eustoquio (era ya la opinión de Creuzer y lo sigue P. Henry, *Etats*, pp. 12-13), parece ser el legítimo, ya que, y así lo afirman de consuno los últimos intérpretes, Henry, *ibid.*, Cilento, *Paideia*, p 220, Plotino no solía atacar por el propio nombre a sus adversarios. Pero se pueden agregar otras dos notas en estas observaciones sobre la autenticidad plotiniana de este extenso título: 1° encierra claramente el contenido de uno de los aspectos fundamentales del alegato, "contra los que afirman que el Artesano (=demiurgo gnóstico, alma inferior según Plotino) de este mundo y él son malos" y 2° no hubiera sido lícito que Plotino caratulara un escrito propio basándose en una autodenominación ajena, que precisamente él consideraba arbitraria: "καίτοι ἐχρῆν τοὺς ἤδη ἐγνωκότας ἐντεῦθεν διώκειν, διώκοντας δὲ πρῶτα κατορθοῦν ταῦτα ἐκ θείας φύσεως ἥκοντας" (II, 9, 15, 23-25).

[3] Cf. Cap. III, n. 69. Amplíase así la remisión de H.-Sch., *Pl. Op.* I, p. 223.

[4] Ya antes pueden verse V, 4 (7), 2; V. 1 (10), 3. Detrás de esta crítica pueden encontrarse asimismo estoicos, según Beutler-Theiler, III, b, p. 421 y Cilento, *Paideia*, p. 226.

[5] V, 5, 2, Int. verdadera es diferente de Aquello; V, 5, 3, las tres hipóstasis. Int. se manifiesta antes que El, El se apoya en ella al avanzar, no directamente sobre el Alma; V, 5, 4-5, lo Uno por sobre el número esencial (=Int.); V, 5, 6, por sobre la forma, esencia y ser (6); Luz por sobre la luz inteligible (7); la Int. más bella, próxima a El (8); V, 5, 10, la Potencia = Potencia total, es diferente a la Int. que piensa. Es lo Bueno como Potencia, por la que existe Vida e Inteligencia. Fuente de esencia y ser; V, 5, 11, subraya lo anterior; V, 5, 12, por sobre lo bello. Puede verse antes V, 1 (10), 6. Detrás se puede encontrar Aristóteles, *Met.* libro L, pero también Albino, *Epit.* X, 3 (Louis, pp. 56-57). Cf. Armstrong, "The Background of the Doctrine . . .", pp. 402 y ss.

[6] Se trata del uso del término γελοῖον, tan usado en esta polémica. Bouillet, I, p. 258, n. 2 y p. 521, veía aludidos la *Ennoia* y *Thélesis* del *Bythos* valentiniano. Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* I, 12, 1 ss. (Harvey I, pp. 109 y ss.).

[7] La doctrina sobre la materia inteligible se expone claramente en II, 4 (12), 2 a 5, en donde también se discute sobre su posibilidad y en base a tales explicaciones se encuentra utilizada en III, 8, 11. Ver Cap. I, nota 79 y asimismo, J. Trouillard, *La procession plotinienne*, pp. 14-20 y J. M. Rist, "Plotinus on Matter and Evil", *Phronesis*, 6, 1961, pp. 154-166.

[8] Recordemos algunos textos. Ante todo téngase presente en nuestro mismo curso V, 8, 7, con el uso del verbo y del sustantivo indicando una forma de actividad mental. Pero también antes y después: *Enn.* V, 9 (5), 5, 10-11: "Por lo tanto no debemos separar a una del otro (=la Int. y lo inteligible). Nosotros, sin embargo, a partir de lo que hay entre nosotros tenemos la costumbre de dividir también aquello sobre la base de distinciones mentales (Ἔθος δὲ ἡμῖν ἀπὸ τῶν παρ' ἡμῖν κἀκεῖνα ταῖς ἐπινοίαις χωρίζειν)";

también V, 9, 8, 19; IV, 3 (2'), 9, 18: "Sin embargo es posible imaginarse estos elementos (=el universo, su animación, la materia) separándolos unos de los otros con la razón ἀλλά... ἐπινοῆσαι... χωρίζοντες... τῷ λογῷ)". Porque siempre es admisible disolver toda composición por la razón y el razonamiento (λογῷ καὶ διανοίᾳ); IV, 4(28), 6, 13-15: "Pero, respecto de lo propio de los hombres, ellos no tienen ni planes ni recursos, con los que gobiernen nuestras cosas o, en general, las cosas de la tierra (ἐπίνοια καὶ μηχαναί)". Theol. 80, traduce: *"nor do they need devices"* (subr. nuestro) *"or thought in order to..."* (*Pl. Op.* II, p. 77); VI, 6 (34), 9, 13-14: "Entonces ¿Existe (el ser y el número como anteriores a los seres) por la idea y la aprehensión o también por la realidad? ('Αρ' οὖν τῇ ἐπινοίᾳ καὶ τῇ ἐπιβολῇ ἢ καὶ τῇ ὑποστάσει), con la puntuación de Cilento, III, p. 297; *Idem*, 10, 45-48: "También si aquella cosa puede pensarse (νοεῖσθαι) sin su acto, él no es menos al mismo tiempo con ella, y es ordenado posteriormente con nosotros por discriminación mental (ὕστερον δὲ τῇ ἐπινοίᾳ τάττεσθαι παρ' ἡμῶν)". Igualmente como operación mental en VI, 8 (39), 7, 27; oponiendo realdad (ὑπόστασις) y actividad mental (ἐπίνοια) en VI, 2 (43), 13, 24-26; III, 5 (50), 1, 3-4: "Es digno examinar las ideas que tienen los demás hombres (sobre el Amor)" (τὰς ἐπινοίας ἐπιόντας). Algunas observaciones útiles en A. Eon, *l. c.* pp. 268-269. Ver asimismo Beutler-Theiler, III b, p. 422 (=*Gedankenexperiment*); Cilento, *Paideia*, pp. 227-228 (=*distinzione logica*); L. S. J., p. 548, anota como posible *"retrospection"*; A. Orbe, *Est. Val.* II, p. 137, n. 116, sigue a Cilento.

[9] Aunque no en el interés de Plotino, en torno a la exégesis de *Tim.* 39 E. Rec. III, 9 (13), 1: "Inteligencia", dice (Platón), "ve las ideas que están en lo que es el Viviente", después, dice, "el Demiurgo ha pensado que lo que la Inteligencia ve en lo que es el Viviente, también lo tenga este universo". ¿No dice, entonces, que las ideas existen ya antes que la Inteligencia y que la Inteligencia las piensa en tanto existen? Por lo tanto, en primer lugar, se debe investigar si aquello, me refiero al Viviente, no es Inteligencia, sino otro que Inteligencia; sí, lo que contempla es Inteligencia, por consiguiente el Viviente mismo no es Inteligencia, sino que diremos que él es lo inteligible y diremos que la Inteligencia tiene fuera de sí cuanto ve. En tal caso tiene también imágenes y no las cosas verdaderas, si las cosas verdaderas están allí. En efecto, él (=Platón) también dice que la verdad está allí, en lo que es, en donde cada cosa está "en sí". Por lo tanto, aun cuando uno y otra sean distintos, no lo son separadamente, sino sólo en cuanto uno es distinto del otro. Además nada impide en cuanto (podamos) observar en lo dicho, que ambos sean uno y que se distingan por el pensamiento, porque sólo así hay lo inteligible y lo que entiende; porque el término 've' no dice en absoluto en otro, si no en sí misma, ya que aquélla tiene lo inteligible en sí misma. Pero nada impide tampoco que lo inteligible sea una Inteligencia en reposo, unidad y silencio, y que la naturaleza de la Inteligencia que ve a aquella Inteligencia que está en sí misma, sea un cierto acto de aquélla, que ve a aquélla, y que ella mientras ve aquello, es, por decir, Inteligencia de aquello, porque lo piensa; sin embargo la que piensa estas cosas es ella misma también Inteligencia e inteligible, para producir en este mundo los cuatro géneros de vivientes...". Nos parece que es suficiente la primera parte del fragmento para nuestro propósito. Nos anticipa ya aquí Plotino su exégesis de *Tim.* 39 E, interpretación que se lleva a cabo teniendo en cuenta otro texto del mismo diálogo, *Tim.* 35 A y posibles exégesis platónicas de que tiene noticias. Sobre la fecha de esta reflexión, anterior a *Enn.* II, 9 nada podemos decir; sobre su naturaleza, tampoco, lo más probable es que se tratase de un apunte personal para ser desarrollado oralmente. No obstante los problemas que le surgieron a Heinemann y a Bréhier, III, pp. 169-170, sobre este fragmento y el 6 del mismo escrito que después examinaremos, el texto es bueno (ver Schwyzer, "Une interprétation plotinienne...", p. 256) y, pese a su brevedad, unitario y autónomo. Plotino, con claridad, interpreta la controvertida frase del *Tim.* a la luz de la teoría de las hipóstasis, de las dos inferiores, desde luego. Lo muestra así el haber moldeado el texto en su cita, agregando el término *demiourgós* para identificarlo con el Alma, cambiando *katorá* (más abajo recordado), por *horá* y cambiando literalmente el final de la frase. Así, no está aquí presente una reflexión sobre la primera hipóstasis, sino sobre la Inteligencia y

el Alma. Los problemas que aparecen: a) relación Inteligencia/inteligibles (1° refutación, 2° solución) y b) relación Alma/Inteligencia/cosmos.
a) 1, Frente a una posición que históricamente se nos escapa en sus detalles, pero no globalmente y que coloca a los inteligibles fuera de la Int. Plotino muestra, primero, que el texto de Platón no autoriza a tal interpretación y, segundo, que ello contribuiría en última instancia a que la falta de inmediatez entre inteligible e Int. pusiera en peligro la existencia de la verdad en la Inteligencia o Inteligencia verdadera, al tener ésta sus contenidos como representaciones y no en sí mismos, tema que haría contradecirse al mismo Platón y que, como hemos visto, fue ampliado posteriormente en V, 5, 1. a) 2, La distinción Int./inteligible debe comprenderse a lo más como una diferenciación de aspectos, no como una separación de objetos reales, y que se da sólo en tanto el hombre piensa. Por ello es posible aceptar una distinción a nivel intelectual, que crea dificultades en nuestra investigación. Lo inteligible puede comprenderse como un *Noûs* en *stásei, henótati* y *hesijía* y *en autó* y la Int. como un modo de ser intelectual que es uno de sus actos, el de autocontemplación. O sea, la Int. o segunda hipóstasis, considerada bajo dos perspectivas diferentes de una misma realidad, como visible y vidente, ya que el hombre no la puede comprender ni exponer de otra manera. b) Sin embargo, se refiere al Alma. El contenido del que ve que es reflexión de lo entendido por la Inteligencia y así, su imagen. Esta es la tercera hipóstasis, aquí el Demiurgo y bajo este modo de reflejo están presentes en el universo los contenidos inteligibles. El tema que más nos interesa es el de a) 2, la presentación del *Noûs* bajo dos aspectos, porque ella parece contradecir nuestro texto, hasta llegar a representar éste último para algunos intérpretes, una verdadera retractación de Plotino (cf. E. R. Dodds, "Numenius and Ammonius", pp. 19-20, al que siguen sin otra reflexión, P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, pp. 428-429 y E. Des Places, *Numénius*, pp. 113, n. 3 al fragm. 22). Sin embargo, creemos que sobre tal solución se acumulan las dificultades: 1) es hasta hoy imposible datar el trat. III, 9, porque no es originariamente un tratado, 2) no sabemos bien cuál sea el carácter de estos nueve fragmentos, si trozos de exposiciones mayores, resúmenes o notas a desarrollar. Hasta en algún caso podrían ser la expresión de ideas apuntadas para ser dilucidadas. 3) Lo que Plotino expone aquí es diferente de lo que expone en II, 9 como tesis antagonista. Lo aquí afirmado se encuentra totalmente de acuerdo con su teoría de las hipóstasis, la dificultad de representarse el mundo inteligible y su indivisibilidad. Luego sería posible que Plotino sosteniendo aquí la unidad inteligible/inteligente connatural a la segunda hipóstasis, contra otras exégesis del *Tim.* 39 E, incluyera, sin embargo, como compatible con su doctrina la de los gnósticos de una Int. bajo dos aspectos en el Pleroma, interior y proferido, aunque posteriormente, un mayor conocimiento y examen de escritos y de los gnósticos romanos, lo hubieran conducido a un firme rechazo de las realidades hipostasiadas o incluso aspectuales que veía en los diferentes Eones.

[10] Cf., sintéticamente, Armstrong, II, p. 226, n. 1 y más extenso R. R. Dodds, Proclus, *The Elements*, pp. 285-287.

[11] Ver también *Adv. Haer.* II, 13, 12; II, 13, 8 y II, 28, 5 (Harvey, pp. 281-2, 285 y 355-6). Se ve también a través de estos textos que la referencia de Ireneo es al doble logos interior y proferido presentes en la misma realidad (=Pleroma) y no otra parece ser la referencia de Plotino que habla tanto de movimiento, como de proferición y de obra. Nuestro autor conocía también la distinción entre logos en el pensamiento y en la voz (V, 1 (10), 3; I, 2 (19), 3). Puede verse ya Bouillet I, p. 259, n. 2 con los paralelos filonianos y A. Orbe, *Est. Val.* II, pp. 154 y ss. y *Est. Val.* I/2, pp. 665 y ss.

[12] Cf. notas 83 y 84 de este mismo capítulo.

[13] Recuérdese lo ya dicho en n. 9 sobre el 1° de los fragmentos de *Enn.* III, 9. En la misma recopilación de notas, en la 6a, dejaba también escrito el maestro: "evidentemente, cuando nos pensamos miramos a una naturaleza que piensa, de lo contrario nuestro pensar sería falso. Por lo tanto, si pensamos y nos pensamos, pensamos a una naturaleza que está pensando; luego antes de aquel pensamiento hay otro pensamiento, por decir, que está en reposo (ἥσυχος). También, sí, hay un pensamiento del ser y un pensamiento de la vida: así antes de esta vida y ser hay otro ser y vida. Luego él (=pensamiento) ha visto estas

cosas en tanto son actos. Pero si los actos que existen según el pensar son inteligencias, somos nosotros realmente lo inteligible. Por otro lado el pensamiento lleva la imagen de ellos". Este texto que presenta las mismas dificultades para su identificación que las restantes partes del tratado de "Consideraciones diversas" tiene que ver más con la tradición griega, como se presenta en esta segunda objeción de *Enn.* II, 9, 1, que con el tecnicismo gnóstico. Aquí, sí, se pueden rastrear los antecedentes helenos: Numenio, Amelio, Longino.

Numenio. Examinemos los fragmentos pertinentes que tienen también que ver con la doctrina de los 2 ó 3 dioses en este autor. El fragm. 11 (L 20) habla de dos dioses: "Es necesario que el que quiera entender sobre el primero y segundo Dios distinga, previamente, cada cosa en su puesto y en la obra bien hecha". Más abajo se distingue esencialmente al primer Dios (simple y no divisible en sí mismo) del segundo y tercero "que son uno". Es el segundo Dios el que se encuentra con la materia, así la unifica, pero a expensas de dividirse. Es decir, es la parte más baja del segundo Dios (el tercer Dios), la responsable del mundo sensible. El *πρὸς τῷ νοητῷ*, nos parece referirse al segundo Dios en su función superior, contemplativa de las ideas, participación directa del Primero. Luego, mientras el segundo Dios por su parte cimera es pura participación del Simple y mirada de sus productos interiores (y si lo fuera en totalidad no entraría en contacto con la *hyle*, pero tampoco habría mundo), por la inferior se ocupa de la materia y origina lo sensible. Aquí, por lo tanto, encontramos una división dual en cuanto a lo esencial (primero y segundo Dios) y una subdivisión funcional en el segundo Dios, según esté en lo divino o en lo sensible (puede v. en este sentido Festugière, *RHT*, III, p. 91, Des Places, pp. 106-107, n. 4 al fragm. 11. Ver también *Or. Caldeos*, fragm. 8). El fragm. 15 (L. 24) sigue el mismo camino. Distingue, por naturaleza, al primero y segundo dioses (*εισὶ δ' οὗτοι βίοι*). Uno es firme (*ἑστώς*), el otro, se mueve (*κινοίμενος*); uno, por lo tanto, como siempre igual, se ocupa de sí mismo, de los inteligibles (*τὰ νοητά*), el otro, como en fragm. 11 (L. 20), mira arriba y abajo (*περὶ τὰ κοητὰ καὶ αἰσθητά*). El hecho de que "el reposo inherente al Primero es un movimiento connatural", no entra en nuestro análisis, pero tampoco presenta mayor problema (dif. Dodds). Por lo visto, este fragmento confirma al anterior. Dos dioses y la dualidad de funciones en el segundo. El fragmento 16 (L. 25) amplía, sin complicar. Concluye el trozo distinguiendo cuatro nombres de cuatro realidades (*ὀνόματα τεσσάρων πραγμάτων τέσσαρα*): el primer Dios (= lo Bueno en sí mismo, *αὐτοάγαθον*); 2° su imitador (= Demiurgo bueno); 3° la esencia una; 4° la imagen de la esencia (= el cosmos bello). Y por lo dicho al comienzo del fragmento esta ampliación debe entenderse así: son dos los dioses, uno, lo Bueno (= Inteligencia), otro el Demiurgo, respectivamente, primero y segundo términos de la tétrada antedicha. Quedan los dos términos restantes. El cuarto no hace problema, se trata del mundo sensible, pero, aclarándose, en tanto que es imagen de la esencia (*οὐσία*), que también aquí es lo Bello, de donde, el cosmos bello (*ὁ καλὸς κόσμος*). Queda por analizar el tercer término: "la esencia una que es otra como del primero y del segundo", *in initio*, "y si tanto la esencia como la idea son algo inteligible". Y al concluir, como vimos: "el cosmos bello, embellecido por su participación de lo bello". El fragm., pues, establece esta jerarquía: lo Bueno, la esencia, la idea, lo bello, que son algo inteligible, pero de lo que la Inteligencia (= Bueno) es *ἀρχή*; el Demiurgo, dios del devenir, y el cosmos sensible. La proporción establecida es:



o de otra manera: el Demiurgo del devenir es imagen de lo Bueno, como el cosmos sensible es imagen de las ideas a través del Demiurgo. Por lo tanto, nuevamente tenemos el desdoblamiento en la zona entre lo Bueno y el cosmos sensible, o sea, en el segundo Dios: ser (*οὐσία*), conocimiento (*ἰδέα*) y belleza (*καλός*), son algo inteligible, provenientes de lo Bueno, no son lo Bueno, sí, los contenidos de la función estática del segundo Dios; el demiurgo del devenir es bueno, como imagen de lo Bueno, es el que establece el cosmos sensible, que a imagen del segundo Dios, es imagen de la esencia y bueno. O sea,

el aspecto dinámico. Se explica así que la *ousía* sea diferente según provenga del primero o del segundo Dios. En el primer caso se trata del primer producto de lo Bueno en el que se ocupa tanto él mismo (fragm. 15), como el segundo Dios estático; en el segundo caso el cosmos sensible. Aquí se adivina a las claras una exégesis de *Tim.* 39E, ya supuesta en los fragm. 11 y 15, que el Test. 25 de Leemans no contradice: "Numenio hace corresponder el Primero al 'que es el viviente en sí' y dice que él comprende haciendo uso del Segundo y al Segundo lo hace corresponder a la Int. y dice que éste fabrica haciendo uso del Tercero y hace corresponder al Tercero a la Int. que piensa". O sea, Dios primero = Viviente que entiende; Dios segundo o Demiurgo = Inteligencia en reposo e Int. en movimiento (Dios tercero o demiurgo del devenir). El confuso Test. 24 (L.), también de Proclo, se hace también ahora más claro y permite eliminar la última parte como un comentario personal del discípulo de Syriano: "En efecto Numenio ha proclamado tres dioses, llama Padre al primero, productor al segundo, producto al tercero, porque según él, el cosmos es el tercer dios; de modo que de acuerdo con él el fabricador es doble, el primer dios y el segundo y lo fabricado, el tercero. pues es mejor hablar así que como aquél dice al modo trágico, abuelo, hijo, nieto". Es decir, aquí se habla nuevamente de los dos aspectos del segundo Dios, que es doble, y en su función inferior se incluye al mundo. O sea, segundo Dios = Primero y segundo del testimonio del que no es separable el *poiema* o tercer dios. Para nada se habla de lo Bueno. La interpretación de Proclo, sin embargo, no es extraña, tanto por prestar en su comentario la terminología neoplatónica a Numenio, como por ser altamente subjetiva. La imputación gratuita de Proclo queda más clara aún a partir del fragm. 12 (L. 21), en donde es presentado el Dios primero, Padre del Demiurgo. El es inoperante (*ἀργόν*) y rey y el Dios demiurgo es la Int. que está arriba, en vida bienaventurada y, abajo, otorgándola. Bajo esta luz, por otra parte, deben entenderse y son coherentes con ello el Fragm. 19 (L. 28): el Dios segundo participa del Primero, si Aquello es lo Bueno (= lo Uno, según Platón), éste es algo bueno; el Fragm. 18 (L. 27), pues el demiurgo inferior dirige el mundo mirando las ideas, como el piloto dirige la nave orientándose por las estrellas.'

Sin embargo hay otros dos fragmentos relacionados con este tema que debemos examinar, porque se separan mucho de la exposición doctrinal de Plotino. El 1° es el Fragm. 17 (L. 26): "Puesto que Platón sabía que entre los hombres sólo el Demiurgo es conocido, pero que la Primera Inteligencia, la que es llamada ser en sí, es totalmente ignorada entre los hombres, por eso ha hablado así, como si alguno dijera esto: 'Hombres, la que vosotros llamáis Inteligencia no es Primera, sino que antes de ella hay otra Inteligencia, más antigua y más divina' ". Se habla aquí claramente de dos Inteligencias ¿Pero son tales en realidad, o mejor, se habla nuevamente del Primero y el Segundo Dios? Creemos lo segundo. Lo que sucede es que aquí como en el fragm. 16, con el escándalo de Plotino, Numenio llama Noûs al Primer Dios, que es, coherentemente, una divinidad desconocida, ya que se manifiesta por un nivel inferior, hasta llegar al hombre a través de la última manifestación noética en el cosmos. Por consiguiente, esta primera y segunda Inteligencias son diferentes de la Int. en reposo y en movimiento, los dos aspectos del segundo Dios (= Int. y Alma plotinianos). Sólo aparentemente las palabras recubren la misma realidad y es difícil que Plotino se equivocara, máxime cuando son varios los fragmentos de Numenio que colocan a lo Inteligible = al ser, como diferente de lo Bueno y sabemos que es aquí adonde mira el segundo Dios en tanto contempla y que Numenio lo caracteriza en forma análoga a Plotino (fragm. 5 –L. 14–, al ser corresponde la eternidad; más abajo: *τὸ ἄρα ὂν ἀίδιον τε βεβαιόν τε ἐστιν ἀεὶ κατὰ ταυτὸν καὶ ταυτόν*, e *in fine* "pero más se mantendrá inmóvil, fijo, y estará teniéndose siempre igual y del mismo modo", asimismo Fr. 6 (L. 15)). Además Plotino ha criticado la inseguridad de la terminología platónica de Numenio y de los medioplatónicos, pero de ello no se trata aquí, y con mayor énfasis aún, la exégesis del *Tim.* que se refleja en varios de los fragmentos examinados. En efecto la distinción entre lo Bueno (= Idea del Bien) de que participa el Demiurgo y las ideas de que participan los seres individuales que nos recuerda y repite la doctrina del fragm. 16, habría motivado el rechazo no sólo de una terminología ambigua (Bueno = Idea del Bien, Primera Int., etc.), sino también la separación de las ideas, inseguro puente entre lo Bueno y el Noûs, igual que en el fragmento citado. Resumiendo, en estos fragmentos y noticias

afines Numenio ofrece: 1° lo Bueno o Primer Dios con un significación y términos semejantes a los de Plotino (πρῶτος θεός, ἐν ἑαυτοῦ ὤν, ἁπλοῦς, porque es concentrado en sí mismo, μὴ διαίρετος (11: 20); ἑστώς, περὶ τὰ νοητ., στάσις que es κίνησις σύμφυτος, de dónde el puesto del cosmos, la permanencia etena y salvación hacia todo (15: 20); αὐτοαγαθόν, ἀγαθόν, νοῦς (anterior y superior a los inteligibles: οὐσία e ἰδέα y αἴτιον (de estos últimos)), ἀρχὴ οὐσίας, δημιουργὸς οὐσίας (connatural a la esencia) (16: 25); ἕν (según Platón) (19: 28); πατὴρ τοῦ δημιουργοῦντος θεοῦ; πρῶτος, ἀργόν, βασιλεύς (12: 21); el Dios de arriba (18: 27); Idea del Bien, *Monos*, Primer Bien, Primera Inteligencia (20: 29); πρῶτος νοῦς, αὐτοόν, anterior y más divino (17: 26), aunque aplica, según se puede ver, nombres que Plotino rechaza como de la segunda hipóstasis. 2° Ofrece una concepción del segundo Dios en términos generales similar a la de Plotino por su carácter ontológico intermediario, pero con una distinción funcional que se confunde por arriba y por abajo. En el primer caso, porque los inteligibles aparecen como diferentes de la Int., tesis, lo sabemos, especialmente criticada por Plotino, y en el segundo, porque no siempre el Demiurgo inferior es separable de la que será el Alma o tercera hipóstasis plotiniana (la terminología también ayuda: δευτερὸς θεός (que no estando próximo a lo inteligible —πρὸς τῷ νοητῷ—, luego también lo está, se olvida de sí mismo) (11: 20); κινούμενος, κίνησις inherente, περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητά (15: 24); ὁ μιμητής (de lo Bueno en sí), δημιουργὸς ἀγαθός, θεὸς δημιουργός (12: 21); ἀρχὴ γενέσεως, δημιουργὸς γενέσεως, διττός (produce desde sí su propia Idea y el cosmos, como demiurgo), después contempla enteramente (16: 25); τὸ φρονεῖν (19:28); δημιουργικόν (preexistente, obra eminentemente), ἡγεμονεῖν, νοῦς, una vida bienaventurada (12: 21); Demiurgo mirando a las ideas (18: 27); Noûs (20: 29; 17: 26). Teniendo en cuenta semejantes elementos creemos que si Plotino ha combatido aquí la doctrina de a distinción funcional del segundo Dios de Numenio, ello no ha sido directamente, sino por constituir el reflejo de un pensamiento muy inseguro sobre las relaciones Int/inteligibles. De este modo las meras coincidencias literales, p. e. ἀργος (Beutler-Theiler III b, p 421, τις ἀργία, subraya Cilento, *Paideia*, p. 227), se refieren a realidades diferentes. Para Numenio, además de los comentarios de Leemans, Des Places y Festugière, ya citados, puede leerse la excelente síntesis de Dodds, varias veces usada y los siguientes trabajos que no han perdido vigencia, H.-Ch. Puech "Numenius et les théologies orientales...", *Mélanges Bidez*, pp. 245-278; R. Beutler, art. "Numenios", *RE*, Suppl. VII, 1940; Ph. Merlan, *apud* Armstrong, *Later Greek and Early Med. Phil.*, pp. 96-106 y G. Martano, *Numenio d'Apamea*, Napoli, 1960. Para las relaciones de Numenio con los *Or. Caldeos*, véase, H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Le Caire, 1956.

Amelio. Correspondió a Amelio levantar el cargo de plagiario de Numenio con que se motejaba a su maestro (*V. P.* XVII). En otras dos oportunidades aparece Amelio en relación con Numenio de Apamea, pero ahora no polemizando, sino participando de la misma doctrina. Dice Syriano, el maestro de Proclo en *In Arist. Met.*, p. 109, 12-12, ed. Kroll: "Pues bien, para Numenio, Cronio y Amelio tanto los inteligibles como los sensibles participan por entero de las ideas..." y Proclo, *In Tim.* III, 33, 33-34, 3 Diehl (Festugière, IV, p 52): "Pero si, como escribe Amelio y antes de Amelio Numenio, también hay una participación entre los inteligibles, sería también posible encontrar entre ellos imágenes". Noticias tan escuetas como éstas, siempre en relación con la doctrina de los inteligibles, es la que nos lleva a otros tres *dóxai* de Proclo. En ellas se habla directamente de una multiplicidad, mejor, trinidad de Inteligencias, que manifiestan, claramente, cuán poco firme, en relación con este tema, era el medio intelectual de neopitagóricos, platónicos medios, etc. Examinemos el más próximo a nuestro tema de los tres testimonios conservados por Proclo, es decir, aquél en el que se adivina una exégesis de *Tim.* 39 E. Dice así: "Es principalmente partiendo de este texto como Amelio constituye su tríada de inteligencias demiúrgicas, cuando llama a la primera 'el que es' por las palabras 'lo que es el Viviente', a la segunda 'el que tiene' por 'entendidas en' (porque la segunda Int. no es (el Viviente en sí), sino que éste entra en ella), la tercera la que ve, por la palabra 've', por más que Platón haya dicho que las formas están en 'lo que es el Viviente' y que no hay diferencia entre el Viviente en sí y aquello en que están las formas de los vivientes, de modo que tampoco la hay entre el que es y el que tiene, ni es

cierto que uno es 'lo que es el viviente y el otro 'aquello en lo que están las formas' " (Proclo, *In Tim.* III, p. 103, 18, Festugière, IV, p. 136). Así pues, Amelio consideraba tres Inteligencias demiúrgicas (tres Inteligencias, tres Demiurgos, tres Reyes o, de otro modo, Bondad, Arquetipo, Inteligencia). Estos se identificaban, respectivamente, 1° con el Viviente en sí, 2° con el que comprende o tiene las ideas, o sea, en tanto participa de ellas, que están realmente en el anterior, por ello es 2a. (*In Tim.* I, 306, 1-31, Festugière, II, p. 160), 3° el que "ve", es decir, el que no tiene los inteligibles, sino que los percibe en el anterior, "pues en la medida en que aumenta la distancia la posesión es más débil". La exposición antedicha tanto puede interpretarse plotinianamente, como de acuerdo con Numenio: 1° dejando a los inteligibles, en su verdadera realidad, fuera de la segunda Inteligencia (=Noûs de Plotino), 2° por la manera de presentar la 2a. y 3a. Inteligencias, que pueden parecer también dos funciones, reflejar y ver lo reflejado (=segundo Dios de Numenio). El mismo Proclo duda en su juicio, ya que en *In Tim. III, 306, 25-31 (Fest.* II, p. 161), censura semejante explicación por ser infiel a la doctrina platónica, pero en *In Tim.* I, 361, 19 ss. (Festugière II, p. 221): ". . . Si es en este sentido como Amelio ha hablado de los tres demiurgos, al distinguir en la misma entidad esta tríada, su lenguaje es correcto". Ver Festugière, *RHT.* IV, pp. 278 y ss.
Sobre Longino, finalmente, cf. Cap. III, n. 1 y las reflexiones del final del presente capítulo, pp. 271 y ss.

[14] Tratándose de un resumen sobre lo dicho en el anterior capítulo, no parece, en primer lugar, muy apropiada la remisión de Bréhier II, p. 113, n. 1·a *Enn.* V, 1 (10), bastante alejada de nuestro escrito. Beutler-Theiler III b, p. 422 ven en el plural *epinoiai* (ver también II, 9, 1, 42) una referencia irónica a los gnósticos y remiten a *Elenchos* VI, 20, 4. Veamos. Dice Simón, según Hipólito: "Este es el libro de la Revelación de la Voz y del Nombre que viene del Pensamiento (ἐξ ἐπινοιας) de la gran Potencia Infinita" (*Elenchos*, VI, 9, 3, 24-27, Wendland p. 136, Völker, p. 3) –en 9, 7, 12 aparece ἀν ἐπινοήσῃ con sentido general–; en VI, 12, 2, 11 y ss. se parafrasea: "Y dice que las raíces existen por parejas (κατὰ συζυγίας) a partir del Fuego y llaman a las raíces, Noûs, Epínoia, Phoné, Onoma, Logismós, Enthýmesis" y en VI, 13, 1, 11 ss.: "pero de estas seis Potencias y de la Séptima que existe con ellas llama a la primera pareja Inteligencia (Noûs) y Pensamiento (Epínoia), Cielo y Tierra (y a ellas se dirige el Logos, con el vers. 1, 2 de Is.)". El mismo sentido se encuentra en VI, 14, 1, 16. Pero el largo fragmento del Cap. 18, 2-7 (Völker, pp. 10-11), complica más las cosas, sobre todo teniendo en cuenta la interpretación de ἐν δὲ τούτῳ ὁ βαστάζων, que creemos que se refiere a la Séptima Potencia y que incluye así el sentido de la emanación. Siendo así, la Epínoia aparece aquí en dos niveles diferentes y en el último de los casos se vuelve a subdividir: 1° Epínoia en soledad (ἐν μονότητι) = Divinidad Suprema = lo Uno de Plotino; 2° Epínoia en la Séptima Potencia o Padre, que es segundo respecto de la anterior y que no forma pareja, aunque es andrógina; 3° Epínoia surgida de la anterior por autocomprensión = Noûs/Epínoia. A este contenido está vinculado, sintéticamente, el texto de Hipólito citado por los edd. alemanes. Concepción parecida se adivina entre los ofitas *apud* Hipólito, *Elenchos*, V, 9, 5 (Völker, p. 24), fundada también en la Revelación de la gran Potencia. En la l. 26 se nombran las *epínoias* junto con otros seres pleromáticos (eones, potencias, ángeles, etc.), y poco más adelante (ls. 29-31) con sentido no diversificador, sino simplificador, se afirma explicando: "porque, dice, el punto que es indivisible, que es nada y constituido desde nada, llegará a ser por pensamiento de sí (ἑαυτῆς ἐπινοίᾳ) una grandeza inabarcable", las palabras que siguen trazando una equivalencia con el evangélico reino de los cielos y el grano de mostaza, permiten confirmar el sentido soteriológico personal (algunos de los textos del *Apoc. de Juan*, más abajo citados van también en este último sentido. Asimismo en el *Tratado sin nombre* del Códice de Bruce, Epínoia aparece como un Eón, el primero del Pleroma, el Pensamiento del Padre (ver Baynes, pp. 3, 12, 26, 66, 83 y 108; Schmidt, respectivamente, pp. 362, 29; 363, 4; 365, 14-15; 339, 11; 341, 14 y 346, 35); igualmente Apóc. de Juan 60, 64, 67, 412 y 512 (Kasser, pp. 63, 144, 145; (IV), p. 4 y (IV), p. 28 recens. larga). Pueden verse también Krause-Labib, II, 14, 10-12, p. 123 y 36, 17-19, p. 150. Las críticas de Plotino, pues, sólo podían ir dirigidas a una doctrina especulativa semejante a la que aparece en el último fragmento de la *Ap. Megale.*

[15] Cf. también Macrobio, *In Somn. Scip.* 1, 14, 16, con Betier-Theiler, III b, p. 422.

[16] Rec. III, 8, 4; cf. IV, 7 (2), 8, 1; IV, 8, 6, 8; IV, 3 (27, 18; V, 1 (42), 10. Tenemos aquí otro ejemplo de la polivalencia de la crítica plotiniana. Su doctrina del alma superior en el hombre, que siempre permanece vinculada a lo inteliible es una postura polémica dentro del platonismo. Cf., específicamente, IV, 8 (6), 8 *in initio: παρὰ δοξὰν τῶν ἄλλων*, eco de una controversia que conserva y dirime Proclo, *Elementa*, pr. 211, que tuvo sus adherentes (Teodoro de Asinia, Damascio y Syrian, cf. Hermias, *In Phaed.* 160, 1 ss.) y sus detractores (Jámblico, el mismo Proclo y otros neoplatónicos), cf. *In Tim.* III, 333, 28; II, 254, 6 y III, 334, 3 (Festugière, III, p. 297). Es una razón más para confirmar que Plotino consideraba a los gnósticos como intépretes de la filosofía griega y que juzgaba por tales cánones su doctrina. La nota erudita *ad locum* de Bouillet I, p. 262, tiene varias inexactitudes, ver, preferentemente, E. I. Dodds, *The Elements*, pp. 309-310.

[17] Cf. III, 8, 4 y IV, 3 (27), 1-8; IV, 4 (28), 44 (rec. III, 8, 1).

[17a] Para ἀπραγμόνως cf. IV, 8 (6), 2, 26-28 y 53, ver Cilento, *Paideia*, p. 229, tratándose de un equivalente de ἄπονος, más estoico que platónico. Para no ἐκ διάνοια, cf. V, 8, 6. El verbo διορθοῶ es usado en otros casos por Plotino. Así: "pero la naturaleza intenta enderezar (διορθοῦν) al cuerpo que sufre y lo levanta hacia ella" (IV, 4 (28), 20); un alma que como "un agricultor que ha sembrado o también ha plantado, pero que debe siempre enderezar (διορθοῦται) los daños que provocan las lluvias, hielos y vientos" (II, 3 (52), 16, 33-36 –no debe olvidarse que este último es un escrito con clara referencia a nuestro curso, ni tampoco a Numenio, *apud* Calcidio, *In Tim.* c. 298 y 299 (Des Places, pp. 97 y 98): *"Itaque si deus eam correxit, ut in Timaeo loquitur Plato . . ."* y *"Deus itaque silvam magnifica, virtute comebat vitiaque eius omnifariam corrigebat non interficiens . . ."*–. El sentido obvio del término, p. ej., se encuentra en Porfirio, *V. P.* 7. El uso del término διόρθωσις y del verbo correspondiente ha sido estudiado entre los gnósticos en su doble sentido de restauración demiúrgica y soteriológica por A. Orbe, *Est. Val.* IV, pp. 683-686. Se podrían agregar a los testimonios allí registrados otros, particularmente del *Ap. Johannis*, según surge de la terminología griega retrovertida por Kasser. De referirse en nuestro texto Plotino al tecnicismo gnóstico, Plotino estaría teniendo en cuenta únicamente la "enmienda de las pasiones de Sophía". Aunque nos inclinamos por esta respuesta, el uso del término en otros contextos, como queda visto, permitiría también pensar que se trata sólo de una nueva advertencia contra los supuestos antropomorfismos gnósticos en la creación y la conservación del mundo y la palabra, de este modo, tomada, genéricamente, del vocabulario filosófico. Así, Arist. utiliza el sentido epidérmico en Pol. 1321 b 18-21 (Marías, p. 262): "ἡ ἑτέρα δὲ ἐπιμέλεια... καὶ τῶν πιπτόντων οἰκοδομημάτων καὶ ὁδῶν σωτηρία καὶ διόρθωσις"; pero referido a las cosas humanas en 1317 a 33-35: "...πρὸς τε τὸ κατασκευάζειν ἣν ἄν τις αὐτῶν τύχῃ βουλόμενος, καὶ πρὸς τὰς διορθώσεις". Por otro lado, encontramos también en Plotino el término κατόρθωσις empleado como sinónimo de διόρθωσις: "Por lo tanto ninguna falta hay de semejantes cosas, sino corrección para el hombre", no muy lejano de *Et. Nic.* 1106 b 28-30: "ἁμάρτανειν... τὸ δὲ κατορθοῦν". Los artículos pertinentes del L. S. J. y del *Lexico* de Lampe, no aportan nuevos elementos.

[18] Cf. Arist. *De generatione* 336 b 25 y 337 a (Tricot, pp. 143-144); *De mundo* 396 a 30 (Tricot, p. 192).

[19] Cf. asimismo Tertuliano, *Adv. Val.* XXXII, 4 (Marastoni, pp. 92-93). *Si placet, Exc. ex Theod.* 63 y H.-I. Marrou, "La théologie de l'histoire dans la Gnose valentinienne", en *O. D. G.*, esp. pp. 223-225. Ver el tema posteriormente mencionado en el capítulo V, en el tratado "Sobre la eternidad y el tiempo".

[20] Ver la interesante nota de Harvey *ad locum* sobre la matteria y Tertuliano, *Adv. Val.*, X, 3 (Marastoni, pp. 64 y 67). La noción está subrayada en *Exc. Th.* 45-46.

[20a] Se trata de una clara crítica al doble Límite valentiniano. Divinidad/Pleroma; Pleroma/Ogdóada Ver Ireneo, *Adv. Haer.* I, 2, 2 y I, 2, 4 (Harvey I, pp. 15 y 18-20). Ya Orbe, *Est. Val.* II, p. 31.

[21] Cf. *Fedro* 246 c 2 y *Enn.* IV, 3 (27), 7, 19 y IV, 9 (8), 9, 24. Igualmente A. Orbe, "Variaciones gnósticas sobre las alas del Alma", *Greg.* 35, 1954, pp. 18-55

[22] - Cf. ya *Enn.* IV, 8 (6) y más adelante pp. 233-235. Debajo se trasluce la concepción de la Sofía gnóstica en tanto Eón caído: "Pero el último y más joven Eón emitido por la Dodécada (engendrado) del Hombre y de la Iglesia, es decir, Sofía, se adelantó y ha sufrido una pasión sin la unión con su compañero, Theletós. Y aquélla (=la pasión) iniciada en los eones inferiores a Inteligencia y Verdad, se ha concentrado enteramente en este Eón inmerso en el error, no por amor, sino por osadía, porque no participaba del Padre perfecto en la medida de la Inteligencia. Y la pasión es búsqueda del Padre; en efecto, según dicen, quería captar su grandeza; puesto que no le era posible, ya que se había lanzado a una empresa imposible y había llegado a ser en una agonía, a causa de la grandeza de la Profundidad y de la inescrutabilidad del Padre y, por el amor hacia El, tendiendo siempre hacia adelante, por su dulzura, habría, finalmente, sido absorbida y desleída en la sustancia universal, si no hubiese sobrevenido la Potencia que consolida y custodia fuera de la Grandeza inefable al todo" (*Adv. Haer.* I, 2, Harvey, pp. 13-15). La opinión de Jonas en U. Bianchi, *O. D. G.*, pp. 213-214 no es convincente.

[23] Es lo que permite interpretar el críptico: "Ἡμεῖς δὲ ου νεῦσιν φάμεν την ποιοῦσαν", texto que ha escapado a la mayor parte de los intérpretes. Bouillet I, p. 266 (que en este capítulo sobrevuela por el original con más talento que fidelidad), traducía: *"Quant a nous, nous croyons que si l'Ame a créé le monde, ce n'est pas parce qu'elle a incliné (vers la matière)..." Bréhier II, p. 115, aclara lo que su antecesor francés daba como conjeturado: "Pour nous, nous pensons que la cause productrice du monde n'est pas que l'âme s'incline vers la matière..."*, Mackenna, p. 135: *"We assert its creative act to be a proof not of decline..."*, lo sigue Armstrong II, p. 235-236 en la nueva versión inglesa en la que tan difícil es encontrar inadvertencias: *"But we say that the making act of the soul is not a declination..."*, probablemente teniendo también debajo el *νεῦσιν... τὴν ποιησιν* que adivinan los nuevos editores en la versión de Harder: *"Vielleicht wollte* Harder *νεῦσιν... τὴν ποίησιν ("die Schöpfung") lesen"* (*Pl. Sch.* III b, p. 423). Beutler-Theiler, *l. c.*, sospechando la inautenticidad de *νεῦσιν τὴν ποιοῦσαν* aceptan la corrección de Volkmann en *νεῦσαι*. El texto conjeturado corre así en la versión alemana: "Wir dagegen leugnen, dass die schöpferische Seele hinabrinke..." (III b, p. 113), Cilento I y ya Ficino, Creuzer, p. 96: *"nos autem non inclinationem animae affectricem mundi esse putamus"*. El P. Orbe, respetuoso del texto y de la polémica subyacente, confirma nuestra traducción, *Est. Val.* IV, pp. 245-246. La sospecha de Cilento, *Paideia*, p. 232, nos parece fundada. Para el uso de *νεῦσις* y del verbo *νευῶ* en Plotino ver: "Así hablaríamos correctamente cuando decimos que el alma es fea por mezcla, composición e inclinación hacia el cuerpo y la materia" (I, 6 (1), 5, 48), asimismo VI, 9 (9), 9; VI, 6 (34), 1, 13-14; VI, 8 (39), 16, 25; I, 1 (53), 12, 23-25 y p. 193, n. 38. Ver asimismo P. Hadot, *o. c.*, pp. 428 y más completo E. Benz, *Marius Victorinus*, pp. 302-306. L. S. J., p. 1171 trae buenos testimonios del uso griego del vocablo. Interesan *Tim. Locro* 100 d; Plutarco, *Prob. in Alex. Aphr.* 2. 1122c y entre los neoplatónicos, Hierocles, *In C. Aur.* 26 (Müllach, p. 479); Porfirio, *De Antr.* 11; Jul. *Or.* 5.166 d. Cf. también con similar significación los empleos de *νευειν κατώ* en *Or. Caldeos*, 163 y 164 (tb. 141) (Des Places, pp. 106 y 101) y el comentario de H. Lewy, *Chald. Or.*, pp. 295-298; 293-4 y p. 42.

[24] Cf. más adelante *Enn.* II, 9, 11.

[25] Cf. II, 9, 6 *in initio.*

[26] Rec.: "Y será la realización (*syntéleian-consumationem*), cuando todo lo pneumático sea formado y perfeccionado por el conocimiento, es decir, los hombres espirituales, los que poseen el conocimiento perfecto sobre Dios y Ajamoth" (*Adv. Haer.* I, 6, Harvey I, p. 53). También *Exc. Th.* 63 y Heracleón, 26/32, 30/36.

[27] Cf. II, 3 (52), 18. Rec. V, 8, 8.

[28] Cf. claramente la declaración de Ireneo sobre los marcosianos: "La redención perfecta es el conocimiento mismo de la Grandeza indecible. En efecto, habiendo llegado a ser la

deficiencia y las pasiones por causa de la ignorancia, toda la constitución que deriva de la ignorancia es disuelta por el conocimiento, de modo tal que la gnosis es la redención del hombre interior" (*Adv. Haer.* I, 21, Harvey I, p. 186). Ver más adelante el comentario a II, 9, 15.

[29] Cf. *Enn.* II, 3 (52), 9.

[30] Cf. II, 1 (40), 4. Para la inmortalidad y divinidad del gnóstico cf. "pero enseña que ellos (= los valentinianos) no por la conducta, sino porque son espirituales por naturaleza son totalmente salvados... así a su vez suponen de lo espiritual que no es posible que la corrupción le alcance" (Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 6, 2, Harvey I, pp. 54-55). Ver también *Exc. Th.* 56. Entre los ofitas, *Elenchos*, V, 7, 35, peratas, *ibid.* V, 17, 8, etc. Acaso el ejemplo más directo sea el Fragm. 4 del mismo Valentín. Véase asimismo Ireneo, *Adv. Haer.*, II, 30, 1, 6, 8 y II, 6, 3. *Si placet*, S. Pétrement, *Le dualisme*..., p. 278, n. 100 y Orbe, *Est. Val.* II, p. 70, n. 207.

[31] La referencia tiene que ver con las almas inferiores surgidas de los elementos producidos por las pasiones de Sofía. Dice Ireneo: "... Y del temor y de la pena toma principio lo demás; en efecto de sus lágrimas ha llegado a ser toda la sustancia húmeda; de su risa, la luminosa; del dolor y del estupor, los elementos corpóreos" (*Adv. Haer.* I, 4, 1, Harvey I, pp. 35-36) e incluso más afín con nuestro propósito por incluir la idea de la *antílepsis* y la *boúleusis*, *ibid.* I, 5, 4, Harvey I, p. 46: "De la conversión afirman que ha tomado nacimiento el demiurgo, pero del temor toda la restante realidad psíquica, así las almas de los vivientes sin razón, las fieras y los hombres". Ver también brevemente, *ibid.* I, 2, 3, Harvey I, 17-18. Esto es ampliado pintorescamente por el Cap. 26 de la *Pistis Sofía* que habla del alma que se forma del sudor, del llanto y del aliento de los arcontes. Cf. también *Exc. Theod.* 48 y téngase presente que el tema se encuentra también entre los maniqueos. Puede verse A. Orbe, *Est. Val* II, p. 75, n. 222 y algunos elementos en Cilento, *Paideia*, p. 235. Bouillet I, pp. 533-534, interpretaba el pasaje como aludiendo al demiurgo. En su favor podrían ir los textos que hablan de su constitución ígnea, como *Exc. Theod.* 38, e Hipólito, *Elenchos* VI, 32, 7. Puede examinarse ya antes Plotino, *Enn.* IV, 7 (2), 2 y V, 2 (11), 2.

Pero no creemos que tampoco aquí deba interpretarse lo afirmado en vinculación con el demiurgo, apoyándonos en *Enn.* II, 9, 11. En efecto, ampliando lo anteriormente dicho sobre los valentinianos y en alusión directa a la creación del hombre por el demiurgo dice Ireneo: "Y dicen que ya producido el cosmos el demiurgo ha producido también al hombre terrestre, pero no a partir de la tierra árida, sino de la sustancia invisible y de la materia confusa y fluída; y en él mismo dicen que ha infundido lo psíquico", *Adv. Haer.*, I, 5, 4, Harvey I, p. 49.

[32] Aquí la expresión es *álogon*, más repetida *geloîon*.

[33] Cf. *Adv. Haer*, I, 5, 1-2, Harvey I, pp. 43-46; *ibid.* 1, 4, 4 (Harvey I, pp. 38-41), igual *Exc. Theod.* 49.

[34] Ver para la exégesis de este tema más adelante el comentario de *Enn.* II, 9, 11.

[35] Dice claramente san Ireneo: "Pretenden que son espirituales, porque una partícula del Padre de todas las cosas ha sido depositada en sus almas. Este germen les da la ciencia y la perfección" (*Adv. Haer.* II, 19, 1, Harvey I, p. 317). Igualmente, I, 4, 5. Harvey I, p. 41. En el mismo sentido *Exc. Th.* 41 y *De Res.* 45, 16-18 y 29-31.

[35a] La palabra ὑπόστασις está usada con sentido plotiniano general. Para la trayectoria del término entre griegos y cristianos cf. V. Lossky, *Théol. mystique de l'Eglise d'Orient*, pp. 49 y ss., entre los gnósticos, Bullard, *The Hypostasis of the Archons*, pp. 42 y ss.

[36] Los tres términos aparecen reunidos en el *Anónimo de Bruce*, en singular, Baynes, p. 180, Schmidt, pp. 361-362. Pueden v. las notas de la traductora inglesa y ya el comentario previo de C. Schmidt, *Plotins Stellung*, p. 61 y el excelente de Puech, "Plotin et les gnostiques", pp. 168-169. Sobre ellos se basan en lo fundamental Beutler-Theiler y Cilento en la nota *ad locum*, pero ver también en relación con el *Apoc. de Zostriano*, lo dicho por Sieber, Cap. VI, n 21. Para ratificar el significado general de παροικήσεις parece oportuna la cita de *Hebreos* 11, 13 y la exégesis de Basílides, *apud* Clemente, *Strom.* IV,

165, 3-4, Stählin, II, p. 321: "Yo soy un exilado (πάροικος), dice, en la tierra y forastero entre vosotros" y de allí Basílides parte para decir que la elección es extraña al mundo, puesto que es por naturaleza supramundana", *si lubet*, Beutler-Theiler III b, p. 425, a quienes sigue Cilento, *Paideia*, p. 238. El último texto sobre la μετανοια de Sofía Ajamoth citado es así retomado por Tertuliano, *Adv. Val.* XV, 2, Marastoni, p. 72: *"audisti conversionem, genus aliud passionis: ex hac anima huius mundi dicitur constitisse, etiam ipsius Demiurgi, id est dei nostri".* Cf. Sagnard, *La Gnose . . .*, pp. 172- 173. El empleo simultáneo de *epistrophé* y *metánoia* como sinónimos se encuentra en el *Cuarto Trat. del C. Jung*, 81, 20 (Ver Zandee, p. 36). En la *Exégesis del Alma* se repiten a menudo verbo y sustantivo, cf. 128, 7 y 30; 131, 18-19; 135, 8, 22, 24 y 25 y 137, 10 y 23 (Krause-Labib II, pp. 69-70, 75, 82, 83 y 87, resp.). Dice *E. V.* 35, 23: "Este retorno es llamado la conversión". Buenos elementos previos se encuentran en A. Orbe, *Est. Val.* IV, pp. 406 y ss. y P. Aubin, *Conversion*, pp. 93 y ss. En torno al ἀντίτυπος, puede v. asimismo la nota *ad loc.* al texto de Epifanio citado, en Simonetti, *Testi Gnostici*, p. 132. El sentido puede confirmarse igualmente con Basílides, según Ireneo *Adv. Haer.* I, 24, 3, Harvey I, p. 199: "y del mismo modo a partir de su origen como hayan sido hechos otros (también) imágenes (*antítypi*) de aquéllos que existen sobre ellos, han formado un tercer cielo" y de nuevo entre los valentinianos: "Y dicen que éste es la Iglesia, imagen de la Iglesia de arriba" (*Adv. Haer.*, I, 5, 6, Harvey I, p. 51). Idéntica economía en el ámbito pleromático nuevamente: *"Quos tipos et imagines duorum affectuum Patris agressas esse, invisibilem visibiles"* (*Adv. Haer.* I, 12, Harvey I, p. 110) Plotino usa la palabra en el transcurso del curso con el sentido griego habitual, cf. V, 8, 4.

[37] Rec. *V. P.* XVI.

[38] Es el sentido que se desprende del texto, por el doble significado de *antítypos.* Uno usado por Plotino, otro, propio de los gnósticos. Sucede lo mismo con *metánoia* (=*epistrophé*) también utilizada por los gnósticos como se ha podido comprobar más arriba. Ver también *Enn.* VI, 5, 7.

[39] Sobre el platonismo de los gnósticos cf. Puech, "Plotin et les gnostiques", p. 179 y Sagnard, *o.c.*, p. 575. Los sigue Zandee, pp. 2-3. Ver también el Cap. VI.

[40] La presencia de las μετενσωματώσεις estaría confirmada entre los basilidianos por Orígenes, *Epist. ad Rom.* V, 1 en torno a la exégesis de Basílides sobre *Rom.* 7,10: "Pero Basílides no dándose cuenta de que estas cosas deben entenderse de la ley natural, ha aproximado la palabra apostólica a mitos necios e impios e intenta edificar, partiendo de esta frase del Apóstol, la doctrina de la *metensomatóseis,* o sea, que las almas son trasvasadàs en unos y otros cuerpos". Carpócrates, *apud* Ireneo, *Adv. Haer.* I, 25, 4, Harvey I, p. 209, se muestra también partidario de las migraciones en cuerpos. Hay una noticia próxima referente también a los basilidianos en Clemente, *Exc. Th.* 28, en donde se habla de ενσωματώσεις. Puede verse también *Strom.* IV, 83, 2, Stählin, II, p. 285 y sobre los simonianos, *Adv. Haer.* I, 23, 2, Harvey I, p. 192. El sentido de la transmigración referido al mismo Plotino puede controlarse en *Enn.* IV, 3, 9. Cf. asimismo, A.N.M Rich, "Reincarnation in Plotinus", en *Mnemosvne,* IV, Vol. X, 3, 1957, pp. 232-238.

[41] Rec. asimismo *Enn.* III, 9 (13), 1; V, 9 (5), 9; VI, 6 (34), 17; VI, 2 (43), 22. Numenio, Fragm. 22 (L. Test. 25) –Des Places, p. 61–, posteriormente, ver Proclo *In Tim.* 322, 18 ss. y 400, 1 ss. (II) –Festugière, II, pp. 180-181 y 271. La observación de Cilento, *Paideia,* p. 240, nos parece descaminada.

[42] Cf., a modo de ejemplo, Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 1. Bouillet I, p. 272, n. 4, recuerda la oportuna expresión valentiniana para denominar a los Eones: ονόματα τοῦ ἀνωνόμαστου.

[43] Rec. II, 9, 1.

[44] Así lo consideraban ya Beutler-Theiler III b, p. 427 y los sigue Cilento, *Paideia,* p. 242.

[45] El punto ha sido expresado en II, 9, 3 y 4, como acotan justamente Beutler-Theiler y los sigue Cilento, p. 243, pero remonta en nuestro curso a V, 8, 12, 20 ss. y antes aún se encuentra en IV, 3 (27), 9. Bouillet I, p. 275, n. 4, da algunos textos ratificadores posteriores.

[46] Cf. IV, 8 (6), que señala una clara toma de posición por parte de Plotino, en torno a la comprensión del Alma en Platón. Ver también I, 2 (19) y más adelante para el significado de este texto en la relación de Plotino con los gnósticos, Cap. V, p. 303.

[47] Es el tema sobre el que gira IV, 3 (27).

[48] Cf. IV, 3 (27), 6 y la excelente nota aclaratoria de Bouillet *ad locum.* Prudentes nos parecen ser los problemas levantados por H. Blumenthal en "Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus", *Le Néoplatonisme,* pp. 55 y s. Tenemos ya la tesis doctoral de este mismo autor inglés, *Plotinus' Pschycology,* Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, pero lamentablemente, ha llegado muy tarde a nuestras manos para poder ser utilizada.

[49] Cf. *De mundo* 399 a 15-20 (Tricot, p. 198).

[50] Rec. que el punto ha sido ya rechazado. Ver más arriba n. 45.

[51] Cf. *Adv. Haer.* I, 2, 2; 3, 6; 4, 1 (Harvey I, pp. 15-16; 31-32; 35-36).

[52] Cf. antes para la vida sabia que circula por el cosmos, Filón, *De gig.*, en Bouillet I, p. 279, n. 5.

[53] Ver pp. 125-126.

[54] La observación parece tocar de lleno a los gnósticos: "... Y a rescatarte de las manos de los sin ley (ánomos)" (*Hip. de los Arc.*, 141, 12, cf. también el comentario de Bullard, p. 100). Ver igualmente la expresión *anomía* en la *Ex. del Alma,* 134, 20 (p. 81) y 137, 20 (p. 87). Ptolomeo, *Epist. a Flora,* 7, 8: "... cómo ha sido posible que de un solo principio de todas las cosas ... hayan podido ser constituidas estas otras naturalezas, la de la corrupción y la del Intermediario, que son de esencia desemejante (ανομοουσιοι)", Quispel, pp. 70-73. Lo confirman basilidianos, *apud* Hipólito, *Elenchos,* VII, 27, 9 (Völker, p. 56): "también en este intervalo referente a nosotros, en donde está la deformidad (*amorphía*)" y peratas, *ibid.*, V, 17, I (Wendland, p. 15): "puesto que su obra es corrupción y opera la muerte", en glosa a *Jn.* 8, 44. Ver también al gnóstico Justino, *Elenchos,* V, 26, 22 (Völker, p. 30), en donde se utiliza también la noción de *paranomía.* Cf. I, 2, 2, en donde Plotino atribuye tal condición a la materia.

[55] Cf. F. García Bazán, "Plotino y el lenguaje de la metafísica", pp. 96-97 y n. 18. Asimismo *Enn.* IV, 8 (6), 6; V, 1 (10); IV, 3 (27), 10; IV, 4 (28), 2; IV, 5 (29), 7; V, 3 (49), 7 y 12.

[56] Este concreto tratamiento de la imagen permite, creemos, delimitar etapas de la polémica. Recordemos que la misma exigencia de adherencia inmediata modelo/reflejo, se encuentra a este propósito en nuestro curso en V, 8, 12 (ver Cap. II, pp. 125-126 y n. 65), aunque allí por el contenido del tratado referido a la belleza del mundo, lo que permitía al maestro remozar la distinción de *Enn.* VI, 4 (22), 10. En este último texto, originado dos años antes, se subrayaba claramente que la idea estricta de imagen es como la del reflejo en el agua, en un espejo o en la sombra. Es decir, que modelo e imagen son inescindibles y, por ello, la obra pintada y el calor se miraban con cierta sospecha, ya que en estos casos subsiste el reflejo estando ausente el modelo. La advertencia, aun cuando puede tener su costado de estética no figurativa (cf. Bourbon di Petrella, *o.c.*, p. 108) y por aquí el rechazo de una injustificada valoración del modelo inteligible como una idealización (cf. F. García Bazán, *l.c.*, pp. 95-96), nos parece que va dirigida contra los gnósticos y la razón no sólo la dan estos dos textos de nuestro curso, sino asimismo los reproches cercanos de *Enn.* IV, 3 (27), 12, 22-25 y IV, 4 (28), 30, 21-30. Ahora bien ¿Permitiría aquí la alusión al ζωγραφος vincular este texto con el testimonio valentiniano de Clemente, *Strom.* IV, 89, 6 (Völker, p. 59): "... τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ ..." y por ahí reivindicar la legitimidad valentiniana del ἵνα τιμῷτο de *Enn.* II, 9, 4 y 11? No nos parece, pero sí que aquí se incluye un punto de vista común a los gnósticos con otras nociones corrientes de la época. Vayan en prueba de lo dicho, por una parte, la ratificación del anónimo autor del *De mundo* 396 b 12-15: "Es claro también que el arte, al imitar a la naturaleza, hace lo mismo. El arte del pintor, efectivamente, por la mezcla de los elementos del blanco y del negro, del amarillo y del rojo, concluye en la realización de imágenes conformes al modelo" (Tricot, pp. 192-193) y, por otra parte, el *Anónimo de Bruce,* nos dice que el Padre dibujó (ζωγραφεῖν) en el

Eón Hombre el universo y que los Eones, imitando al Padre, reproducen (ζωγραφεῖν) entre ellos la chispa de luz (Baynes, pp. 12 y 96), los peratas, *apud* Hipólito, *Elenchos,* V, 17, 30-34 (Wendland, p. 114), utilizan semejante fraseología. El punto, ahora, ha sido suficientemente ampliado por el autor en "Sobre una aparente contradicción en los textos de Plotino. *Enn.* V, 4 (7), 2, 30 y *Enn.* VI, 4 (22), 10, 18", en *Helmántica,* 1975. Ver más adelante nota 86.

[57] Cf. *De mundo,* 391 b 10-15; 397 a 5; 397 b 30; 399 b 20-25; 400 b 30 (Tricot, pp. 180, 193, 195, 200 y 202).

[58] El sentido del texto no es muy claro, si se tiene en cuenta *Enn.* I, 9 (16) y la cita conservada por Elías en *Comm. in Arist. Graeca,* ed, Berlin, XVIII, 1. Puede verse Armstrong I, pp. 320-321.

[59] Ideas similares en *Enn.* I, 4 (46), 7 y III, 2 (47), 3-6 y aclaratorio Cilento, *Paideia,* p. 246 y antes Beutler-Theiler III b, p. 429. La censura del mundo motivada por la injusticia social, se coordina bien con el espíritu de los gnósticos, aunque no conozcamos textos explícitos. Ella constituye una de las expresiones "mundanales" en el mismo sentido en que corre por diferentes textos paulinos y juaninos (el tema se encuentra desarrollado por el autor en "San Pablo y el problema de la Gnosis", próximo a aparecer en el *Homenaje a R. Obermüller*). Pueden verse H. Schlier, *La lettera agli Efesini,* notas *ad locos* y el mismo M. Heidegger, *De la esencia del fundamento,* pp. 28 y ss. Aquí vendrían bien las páginas introductorias de R. Kasser en su versión de la *Hip. de los Arcontes, Rvue. Théol. et Phil.,* 2, 1972, pp. 180 y ss. Ver el examen posterior entre las referencias ambivalentes.

[60] Cf. Beutler-Theiler III b, p. 429, 9, 10. Ver también Prini, pp. 29 y ss.

[60a] Rec. el colofón de uno de los últimos textos de Nag-Hammadi publicados: "El libro de Tomás el luchador, que escribe al perfecto".

[60b] Se insiste sobre lo recordado en el capítulo anterior. Cf. el comentario.

[61] Cf. *Epínomis,* 983 E 6 - 984 A 2. Ver también VI, 5 (23), 12. *Si placet,* Fragm. 1 de Valentín y *Asclepio,* VIII (Festugière II, pp. 325-326).

[61a] Con esto tenemos una nueva acentuación de la concepción transmigratoria de Plotino.

[62] Rec. la jerarquía establecida por Plotino en V, 8, 10. Ireneo, *Adv. Haer.,* I, 3, 1 (Harvey I, p. 24) dice refiriéndose al pleroma valentiniano; *"Haec autem manifeste quidem non esse dicta, quoniam non omnes capiunt agnitionem ipsorum",* en consecuencia, proclama el *Exc. Th.* 56, "pero los espirituales son pocos", el *Ev. Thomae,* "uno entre mil" y los basilidianos, *apud* Ireneo, *Adv. Haer.* I, 24, 6, Harvey I, p. 202: "pero no muchos pueden conocer estas cosas, sino uno entre mil y dos entre diez mil".

[63] Cf. V, 5, 3; *De mundo* 398 a 10 y p. 148 y 192 n. 15.

[64] Dice *Exc. Th.* 56: "Por lo tanto lo pneumático se salva por naturaleza", y son numerosos los testimonios valentinianos aportados por Sagnard, en *La Gnose,* pp. 137 y ss. Ver asimismo, A. Orbe, "La definición del hombre en la teología del siglo II", *Greg.,* 1967, 3, pp. 567 y ss.

[65] Según san Ireneo, "los gnósticos, hacen consistir la salvación en buscar y conocer al Padre perfecto, entrar en contacto y unirse a El". *Adv. Haer.* II, 18, 5, Harvey I, p. 315. Ver igualmente *Adv. Haer.* I, 21, 2, Harvey I, p. 182; E.V. 35, 15 y 40, 27.

[66] Ireneo parafrasea algo semejante: "Si un hombre de espíritu pequeño adopta su doctrina y por imitación de ellos consigue su modo de redención, se hincha de orgullo y piensa que no está en el cielo ni en la tierra, sino que ha entrado en el Pleroma y ya unido a su ángel se pone orgulloso como un gallo", *Adv. Haer.* III, 15, 2, Harvey II, pp. 80-81. Ver también Porfirio, *V.P.* XVI, sobre pensarse los gnósticos más profundos que Platón.

[67] Dice similarmente, pero en género homilético uno de los fragmentos de Valentín: "Desde el principio sois inmortales e hijos de la Vida eterna . . ." Clemente, *Stromata* IV,

13, 89, 1-3, Völker, p. 58. Ver igualmente *Hipóstasis de os Arcontes*, 144, 19 ss y *De Res.* 46, 25. Cf. ahora A. Orbe, "Los hombres y el creador según una homilía de Valentín", *Greg.*, 1, 1974, pp. 5 y ss.

[68] Ver más adelante *Enn.* II, 9, 16.

[69] Cf. Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 21, 4, Harvey I, pp. 186.

[70] Sobre el significado de este *fíloi* puede verse H-Ch, Puech, "Plotin et les gnostiques", disc., p. 182 y más adelante Cap. VI.

[71] "Si alguno de los que les escuchan les solicitan explicaciones o los arguyen, nada le responden, les basta con decir que tal hombre no es capaz de comprender la verdad, que no ha recibido de la Madre superior de ellos una simiente pneumática, sino que dicen que es de los intermedios, o sea, un psíquico", Ireneo, *Adv. Haer.*, III, 15, 2, Harvey, II, p. 80. Ver Bouillet I, p. 286, n. 1.

[72] Podría ser el equivalente del porfiriano: "ζηλωτὰς δὲ καὶ διὰ φιλοσοφίαν συνόντας . . .", *V.P.* VII, *in initio*.

[73] Se ve claramente que los cursos han precedido a la redacción de las lecciones.

[74] Cf. la ratificación de II, 9, 12 = "almas verdaderas". "Y enseñan que Ajamoth llegada a ser fuera de las pasiones, habiendo también recibido con alegría la contemplación de las luces de él, es decir de los ángeles que estaban con él y encinta de ellos, ha dado a luz frutos según la imagen, un producto espiritual generado a semejanza de los acompañantes del Salvador", Ireneo, *Adv. Haer.* I, 4, 5, Harvey, I, p. 41. Para las túnicas de piel: "Y después dicen que se le vistió la túnica de piel (*Gén.* 3, 21). Y dicen que ésta es la carne sensible", Ireneo, *Adv. Haer*, I, 5, 4, Harvey, p. 49. Ver también *Exc. Th.* 55 con los comentarios de Sagnard, p. 171 y Simonetti, *Testi gnostici*, p. 197, n. 219.

[75] Recuérdense ambos aspectos ya vistos como los registra Ireneo de Lyon: *"Enthymesin illius superioris Sophiae, quam et Achamoth vocant, separatam a superiore Pleromate cum passione dicunt, in umbra et vacuitatis locis defervisse per necessitatem"* (*Adv. Haer.*, I, 3, 6, Harvey I, pp. 31-32).

[76] Ireneo, *Adv. Haer.* I, 4, 5-5, 2, Harvey I, pp. 41-45.

[77] Sólo aparentemente, por lo tanto, en este segundo momento, Plotino parece cambiar el mito y transferirse de los valentinianos a algún tipo de Gnosis dualista a primera vista. Por ejemplo, sethianos, *apud* Hipólito, *Elenchos*, V, 19, 3 ss. (Wendland, pp. 116-117): "Y, dice, las sustancias de los principios son luz y oscuridad y en medio de ellos hay un espíritu sin mezcla . . . Y puesto que la luz está arriba y (la) oscuridad abajo y, como he dicho, el espíritu que es de tal manera entre ellos, también la luz que es como un rayo de sol, ha venido desde arriba a iluminar la oscuridad, también, a su vez, el aroma del espíritu se extendiera . . .". Teniendo en cuenta estos elementos y los que siguen inmediatamente que hablan de la ofensiva de las tinieblas, nos damos cuenta que Plotino no se podía referir a este relato aquí ni en VI, 5 (23), 8. El caso de los barbelognósticos de Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 29, 4, Harvey I, pp. 225-226, presenta también similitudes, pero allí se habla de un salto (*exsiliit*) de Sofía hacia lo inferior, que nuestro texto no registra: "Después dicen que del Primer Angel (que está junto al Unigénito), ha sido emitido el Espíritu Santo, al que llaman también Sofía y Prúnicos. Pues bien, ésta viendo que todos los demás tenían pareja, pero que ella estaba sin compañero, ha buscado a quien unirse, pero al no encontrarlo se esforzaba y extendía y miraba hacia lo inferior, pensando encontrar allí compañero, pero no encontrándolo, ha saltado, molesta también, puesto que había hecho el esfuerzo sin la buena voluntad del Padre". La noticia sobre Basílides de los *Acta Archelai*, 67, 4-12 (Völker, pp. 38-40), decididamente extraña a una concepción dualista, opone luz y tinieblas, pero no habla de Sofía. En tanto que Schmidt, *Plotins Stellung*, pp. 41-42, orienta bien hacia los valentinianos, el P. Festugière, *RHT*, III, p. 92, basándose parcialmente en el *Poimandres*, invita a la confusión, ya que la solución, nos parece, va decididamente por vía de la escuela de Valentín.

[78] Como se anticipó poco antes (n. 76), refiriéndonos a los valentinianos, la contradic-

ción que Plotino hace resaltar, surge de un mal entendimiento de la misma letra del mito, que se refiere doblemente a Sofía, como modelo del cosmos (en cuanto tal no ha caído) y como Madre de los pneumáticos, que se encuentran sumergidos (caídos) en el cosmos del demiurgo. El punto ha sido ya estudiado por A. Orbe, "La mediación entre los valentinianos", *Studia Missionalia*, 1972, pp. 281 y ss.

[79] Puede verse ya Bouillet I, p. 288.

[80]. Sabiduría ha recibido el *logismós* del Noûs como Salvador, doblemente, para inspirar al demiurgo y para recrear a regenerar a los pneumáticos, que son el "cosmos del cosmos", según Orígenes, *In Jo.* VI, 59, 301. Ver también Ireneo, *Adv. Haer.* I, 4, 4 Harvey I, p. 38.

[81] La pregunta plotiniana que implica la negación de su contenido, sobreentiende la inmediatez del mundo inteligible y del mundo sensible (rec. V, 8, 7) y las imágenes aquí aludidas cuadran perfectamente dentro del mito valentiniano, son ellas: el reflejo de Sofía inferior en la materia, el demiurgo y su inspiración.

[82] Se ve ahora con claridad que la ~~*kainos*~~ *ge* de II, 9, 5 y la *kainé ge* de que se habla aquí se refieren a Sofía en su función materna, como el cosmos perfecto ogdoádico que recuperará el gnóstico. Nos encontramos, pues, nuevamente, con el sentido soteriológico y no con el cosmológico. El uso del epíteto entre los valentinianos es claro: "Y llaman a esta Madre asimismo Ogdóada, Sofía, Tierra, Jerusalén, Espíritu Santo y Señor masculinamente. Ella tiene el lugar de la intermediación y está sobre el demiurgo, pero bajo o fuera del Pleroma, hasta la realización", Ireneo, *Adv. Haer.* I, 5, 3, Harvey, p. 46. Este significado soteriológico es precedido diáfanamente por los ofitas, apud Hipólito, *Elenchos*, V, 7, 39, cuando identifican al Hombre Perfecto con Jerusalén, Madre de los vivientes. El *Anónimo de Bruce,* Baynes, p. 136 (con la interpretación correcta del traductor p. 137, n. 7 y el texto paralelo en Schmidt, p. 352), apoyan también estos testimonios. La *Hip. de los Arc.* 136, 13-15, habla de la "tierra adamantina", con *UW,* 156, 22 ss. (puede verse la buena discusión de Bullard, pp. 67 y ss.), para la designación de los naasenos de "tierra hermosa y buena" y algún otro testimonio patrístico, puede verse A. Orbe, *Est. Val.* IV, pp. 481-482. La figura no está ausente del Canon cristiano, rec. *Apoc.* 21, 1 y II Ped. 3, 13 (ver L. Deiss, *Hymnes et prières des premiers siècles,* p. 64), la retoman los PP. y era común entre judíos, cf. G. Scholem, *Les Origines de la Kabbale,* pp. 105 y ss. y griegos, Plutarco, *De defectu orac.* 13, 146 E; *De fac. in orbe lunae* 21, 935 B; Porfirio, *Sobre las imágenes* 19, 14 (Bidez, p. 23); Macrobio, *In Somn. Scip.* I, 11, 17 y 19, 10. Más testimonios en A. Orbe, *art. cit.*, p. 283, nn. 92, 93 y 94. También la expresión "tierra lúcida", se encuentra entre los maniqueos, ver S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon. . .*, pp. 169 y ss.

[83] Esta capacidad soteriológica le viene a Ajamoth del Salvador, pero éste no se inclina, porque su obra tiene que ver con la Ogdóada, en donde nada hay ya caído, sino en espera del fin del mundo. Puede verse Ireneo I, 4, 5, Harvey I, p. 39. Una vez más la censura de Plotino da en el vacío.

[84] Ajamoth como Sabiduría del mundo tiene en sí las ideas que originan el *ennóema,* según aparece más abajo, que imprime en el demiurgo. Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* I, 5, 1, Harvey I, p. 42. La materia en sus diferentes formas ya existía y si el interés de Ajamoth es la salvación de los pneumáticos, es natural que antes que el mundo produjera las imágenes psíquicas, el demiurgo fundamentalmente, para poner con la ignorancia de éste el mundo a su servicio y lograr su finalidad salvífica. Necesariamente los cuerpos debían ser posteriores.

[85] Tenemos de nuevo la exigencia plotiniana de la inmediatez modelo/imagen frente a las sucesivas mediaciones del Logos y de Sofía: su pensamiento, el demiurgo al que inspira, separado de ella en la Hebdómada, etc.

[86] El *ennóema,* como queda dicho es el plan que Sofía inspira al demiurgo. El equiparamiento con la imagen del alma universal es obra de Plotino y, paralelamente, el problema del orgullo demiúrgico, transcripto aquí correctamente, va unido a la ignorancia del

demiurgo. Según San Ireneo, *Adv. Haer.* I, 5, 3, Harvey I, pp.46-47: "Por esto él mismo siendo demasiado débil para conocer algo espiritual, creía ser e solo Dios y por medio de los profetas ha dicho... (cita de *Is.* 14, 5, 6)". En la base de este orgullo se encuentra la misma primordial audacia de Sofía, ahora ya restaurada: "La psión que se inició cerca de Noûs y Verdad, cubrió a este Eón caído en el error, aparentmente por amor, pero, en realidad, por audacia (*tólmes*)", *Adv. Haer.*, I, 2, 2, pp. 14-15. También entre los barbelognósticos la obra de Sofía, el Proarconte, es ignorante y osada (*ágnoia* y *authádeia*), según Ireneo, *Adv. Haer.* I, 29, 4, Harvey I, p. 226y Basílides, *apud* Hipólito, *Elenchos* VII, 23, 5 (Völker, p. 51), dice: "Por lo tanto habiéndose creído que él era señor, dueño y sabio arquitecto, se ha entregado a la creación del mundo parte por parte". Resultan de utilidad las aclaraciones de Puech en *Le Néoplatonisme*, pp. 98-99. Diferente de lo aquí afirmado es lo dicho por Plotino en II, 9 4. En efecto, allí se tiene en cuenta a Sofía (= alma del universo) no al demiurgo gnóstco (=naturaleza) y debajo de ello algo como esto, ya que también ella es un instrumento: *"hanc enim Enthymesin volentem in Aeonum honorem omnia facere"* (*Adv. Haer.* I, 5, 1, Harvey, I. p. 42). Ello por lo tanto resulta absurdo para Plotino, porque según él el Alma produce objetos "para ser contemplados" (II, 8. 7), o sea, objetos que encierran sabiduría y así pueden ser comprendidos, no para obtener nombre como tienen en cuenta en su producción-acción los escultores. Si el fragm. 5 de Valentín (*Str.* IV, 89, 6, 90, 1) se lee llanamente, como probablemente habría hecho Plotino y no según la exégesis de Clemente Alajandrino, como lo hace el P. Orbe, sin duda la interpretación valentiniana correcta (Cf. *Est. Val.* II, p. 372), la cita de los editores críticos en *Pl.* Op. I, p. 22', es atinada, y con ellos tampoco se equivocaría Puech, "Plotin et les Gnostiques", p. 162.

57 En realidad, el demiurgo procede de la materia, originada de las pasiones de Sofía. El *ennóema* lo inspira inconscientemente, no lo forma. Cf. Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 4, 1, Harvey I, p. 35. También *Exc. Th.* 49.

58 Cf. el punto rechazado en Ireneo, *Adv. Haer.* I, 5, 4, Harvey I, pp. 48-9. *Ibid.*, p. 164, entre los marcosianos, igualmente *Exc. Th.* 47-48.

59 "Y dicen que una vez que toda la simiente se perfecciona, la Madre de ellos, Ajamoth, se trasladará del lugar de lo intermediario, entrará dentro del Pleroma y tomará por su esposa al Salvador, el que se encuentra engendrado por todos los Eones para formar una pareja, el Salvador y la Sofía Ajamoth. Y éstos son esposo y esposa, pero el Pleroma todo, cámara nupcial. Y los espirituales, depuestas las almas y llegados a ser espíritus inteligibles, entrando libre e invisiblemente en el Pleroma, serán todos como esposos de los ángeles que están en torno del Salvador. Y el demiurgo se trasladará también él al lugar de su madre Sofía, es decir, en lo intermediario. Y las almas de los justos, también ellas, reposarán en el lugar intermediario. En efecto, nada psíquico va al interior del Pleroma", Ireneo, *Adv. Haer.* I, 6, 4, Harvey I, pp. 58-59. Igualmente por su claridad: "Explican que con toda claridad indica a Ajamoth que habiendo visto al Salvador por poco con sus compañeros, por todo el tiempo restante permanece en el lugar intermedio esperándolo, hasta que nuevamente lo vea para reintegrarse en su syzygía", *Adv. Haer.*, I, 8, 4, pp. 74-75 y "Y él (=el demiurgo) perfecciona la economía del mundo hasta el momento oportuno y especialmente por medio del cuidado de la Iglesia y por el conocimiento del premio que le está preparado, porque se irá al lugar de la Madre", *Adv. Haer.* I, 7, 5, Harvey I, p. 64. Ver del mismo modo, I, 6, 1, pp. 52-53.

60 Dice Ireneo: "A semejanza es el psíquico... Pero dicen que el vástago de la Madre de ellos, Ajamoth... que es espiritual es consustancial a la Madre", *Adv. Haer.* I, 5, 4, pp. 49-50. Resulta, pues, natural que lo pneumático pueda conocer lo que es de su misma naturaleza y que lo psíquico, a lo que pertenece el demiurgo, no lo pueda alcanzar. Sobre el elitismo de los perfectos o gnósticos, ver n. 62.

61 "Quiero explicar cómo, según los discípulos de Marcos, el demiurgo ha servido, sin saberlo, como instrumento de su madre Ajamoth, para crear el mundo a imagen de los Eones invisibles. Primero los cuatro elementos, el fuego, el agua, la tierra y el aire, han

sido producidos a imagen de la tétrada superior", *Adv. Haer.* I, 16, 3, Harvey I, pp. 164-165. Rec. también Adv. Haer. I, 5, 1, Harvey I, pp. 43-44.

[92] Es tesis polotiniana sobre la génesis animal compartida en la Antigüedad. Cf. *Enn.* V, 9, 9 y M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Eglise*, pp. 177 ss.

[93] Cf. *Enn.* V, 8, 3 y ver el orden minucioso del cosmos según lo forma el demiurgo gnóstico en Ireneo, *Adv. Haer.* I, 17, 1-2, pp. 164-168.

[94] Pero según Plotino, una cosa es la definición del mal como falta de ser, lo que se presenta en la constitución misma de la realidad y otra, lo que esto mismo posibilita, es decir, la existencia del mal entre las almas particulares. Este último, por lo tanto, es posible en el mundo, pero no en las hipóstasis.

[95] Aquí Plotino muestra también expresamente conocer el origen de la materia por la caída de Sofía. En este punto, naturalmente, el filósofo griego se muestra más perplejo que de costumbre. Aunque bien mirado en ambas orientaciones, y según expresiones diversas, la materia proviene de una instancia más elevada. Sólo que en un caso se expone, discursivamente o por imágenes, como una irradiación, y en el otro, habiéndose de dar cuenta de la salvación del hombre, por sobre todo, a través de una aventura espiritual. Pueden verse A. Orbe, "Variaciones gnósticas...", pp. 123 y ss. y, más recientemente, O'Brien, "Plotinus on Evil", *Le Néoplatonisme*, pp. 113 y ss.

[96] Cf. *Epist.* II, 312 e 1-4 y p. 78 n. 73. Lo advertía ya Bouillet I, p. 292, n. 1 y lo siguen los comentadores posteriores.

[97] Crítica semejante a la presentación trágica del mito cosmológico hay en Ireneo, *Adv. Haer.* I, 4, 3 y I, 11, 4 y II, 11, 12, pp. 36, 105y 278, resp.

[98] Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* I, 31, 5, Harvey I, p. 187.

[99] Cf. II, 3 (52), 7 y 10 y *Ex. Th.* 69 y 70 con las nn. explicativas de Sagnard, pp. 224-228.

[100] Pareciera ser suposición de Plotino de acuerdo con Ireneo, *Adv. Haer.* I, 7, 5, Harvey I, pp. 64-65, *Exc. Th.* 54.

[101] Cf. "¿De dónde los males? ", *Enn.* I, 8 (51). Las páginas de M. Vacherot, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie* I, pp. 503-511 y III, 333-340, como las de Bouillet I, pp. 427 y ss., aún mantienen su valor.

[102] Cf. el sentido propio de Plotino en IV, 4 (28), 26. Informaciones semejantes se encuentran en la dudosa noticia que da Ireneo sobre los basilidianos, en *Adv. haer.* I, 24, 5, Harvey I, p. 201: "Ellos igualmente practican la magia por imágenes, encantamientos e invocaciones y todas las demás cosas superfluas", Harvey omite los paralelos, que en el griego de Theodoreto dice así: "*καὶ οὗτοι δὲ ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Μενάνδρου, καὶ Σίμωνος, καὶ ἐποδαῖς χρόνται, καὶ γοητείαις, καὶ παντοδαπαῖς μαγγανείαις*", *Haer. Fab. Comp.* I, 292 B, PG, t. 83; el mismo santo afirma igualmente de los carpocratianos: "Ahora bien, éstos se entregan a operaciones mágicas (tejnás magikás), emplean cantos mágicos (*epaoidás*), filtros, hechizos (*jaritésia*), tienen paredros, oniropompos y arcontes creadores de este mundo, a cuantos ha formado", *Adv. Haer.* I, 25, 2, Harvey I, p. 206. La noticia sobre Simón en *Adv. Haer.* I, 23, 3, Harvey I, p. 194, apenas difiere y es general para Simón y todos sus seguidores (puede verse Justino, *Apol.* I, 26 (Bueno, p. 209) y 56 (Bueno, p. 245), Orígenes, *Contra Celso,* I, 57 (Bueno, p. 92), V, 62 (p. 385), VI, 11 (p. 397); *Pseudo Clem.*, hom. II, 22-26 y 35; hom. III, 29-43 y 58 (Hennecke, pp. 546-552); *Recogn.* II, 1 y ss., P.G. I, 1251 (Cerfaux, pp. 211-215), *Hechos de Pedro,* 2, 4 y 5; 3, 7; 4, 8; 4,9; 5-6-8 (Hennecke, pp. 282-284; 288; 289; 291-294, 313, *Kerígmata Petrou,* Hennecke, p. 122 y ss.). Pueden controlarse las acusaciones de Ireneo contra los marcosianos en *Adv. Haer.* I, 12, 2, 4 y I, 13, 5, resp., Harvey I, pp. 111, 114-115 y 121. Sobre el significado mágico de ciertas fórmulas y términos entre los ofitas, puede contrastarse Orígenes, *Contra Celso* VI, 31 (Bueno, p. 415), Dupont-Sommer, *La doctrine gnostique de la lettre 'waw'*, pp. 35 y ss. y G. Scholem, *Jewish Gnosticism...*, pp. 70 y ss. Una

posición opuesta, como que se trata de neoplatónicos, denuncia Arnobio, en *Adv. Nat.* II, 63 (Mckracken, pp. 173-174). Puede verse también A. Orbe *Est. Val.* III, p. 374, n. 20 y, ampliamente, *Est Val.* V, pp. 126 y ss.

103 Cf. *Enn.* IV, 4 (28), 14, 40 y III, 6 (26).

104 Es muy similar lo dicho sobre Simón en *Hom. Clem.*, cf más arriba, nota 102.

105 Cf., p.e., Hipócrates, *Corpus* XI, 32, 1-2 (Joly, p. 84).

106 Cf. Orígenes, *Comm. in Matt.* 13, 6, con Beutler-Theiler III b, p. 434. Los sigue Cilento, *Paideia*, p 263. La mentalidad que se adivina es semítica y se refleja en los *Evangelios*, pero no conocemos la confirmación gnóstica equivalente.

107 Ver *V.P.* XVI y rec. II, 9, 10.

108 Es el tema repetido en II, 9, 6, 8 y 13 y que ya se insinúa entre los griegos a juzgar por *Epínomis* 982 d (Des Places, p. 146). El argumento, por lo tanto, tiene un significado teórico concreto de polémica y no nos parece que oponga dos mentalidades, griega y oriental, como querían Festugière, "Hermètisme et gnose païenne", en *Hermètisme*..., pp. 88-99, H.-Ch. Puech, "Numénius d'Apamée...", pp. 776-777 y J. Baruzi, "Les Kosmos de Plotin en face des Gnostiques et les données scripturaires", *RHR*, t 139, 1951, 1, pp. 5 y ss.

109 Compruébese la vigencia escolar de los epicúreos por otro camino, Numenio, Fragm. 24 (L. 1) –Des Places, p. 63–.

110 Remisión semejante a V, 5, 4 y 6.

111 Cf. *Exc. Th.*, 69 y 72: "De esta disensión y conflicto de las potencias (=el destino –*heimarméne*– es el encuentro de potencias numerosas y contrarias) nos arranca el Señor" (Sagnard, pp. 193 y 195.). Ver también Ptolomeo, *Epis. a Flora, in initio* y el claro planteo de la *Epist. de Eugnostos*, 70, 1 a 71, 5. En sentido diferente, no obstante, al parecer Basilides, *apud* Clemente, *Strom.* IV, 82, 1, 24-25 (Völker, p. 40): "Porque diré que todo es malo antes que decir que es malo el que prové (*pronooûn*)". Ver asimismo la n. aclaratoria de A. Orbe, *Est. Val.* III, p. 103, n. 11.

112 "Y así dicen que son ellos también (igual que el oro), y aunque lleguen a ser en cualesquiera actividad material, no reciben daño ni pierden la realidad espiritual. Por esto los más perfectos de ellos cometen sin temor todo lo prohibido...", Ireneo, *Adv. Haer.* I, 6, 2, Harvey I, p. 55; basilidianos, ib., I, 24, 5, p. 201; *ofitas, Ib.* I, 30, 10, p. 237; carpocratianos, *Ib.* I, 25, 5, p. 210, marcosianos, p. 123, etc.

113 Rec. V, 8, 2. Las noticias sobre el libertinismo gnóstico se acumulan contra los marcosianos, *apud* Ireneo, *Adv. Haer.* I, 13, 5, Harvey I, p. 121: "Por esto este Marcos para degradar sus cuerpos administra filtros y afrodisíacos a algunas de las mujeres, bien que no a todas, y ellas a menudo vueltas a la Iglesia de Dios lo han confesado, que su cuerpo ha sido usado por él y que las ha amado con fuerte pasión. Y del mismo modo un diácono de los nuestros que está en Asia habiéndole recibido en su casa, ha caído en semejante desgracia, pues teniendo una mujer de buena figura, fue corrompida en mente y cuerpo por este mago, habiéndole también seguido por mucho tiempo", asimismo I, 21, 3, pp. 185-186 y *Evang. de Felipe* 110: "El que posee la gnosis de la Verdad, es libre. Pero el hombre libre no peca... Los que no se vuelven para pecar, la gnosis de la Verdad eleva su corazón, es decir, los hace libres y los levanta sobre todo lugar" (Ménard, p. 97). Ver también para simonianos, *Adv. Haer.* I, 23, 3; I, 24, 4; Clem., *Stromata* IV, 12, 86, 1 y para los mismos valentinianos, *Adv. Haer.* I, 6, 2, pp. 54-55, texto, asimismo, próximo a lo afirmado por Porfirio en *De Abstinentia* I, 41-45 (Taylor, pp. 48-52). Förster *et alii, Gnosis* I, pp. 313-325, han reunido los elementos pertinentes y es buena la discusión de E. Bolgiani, "La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici Libertini nell' III libro degli 'Stromati' ", *Studi in onore di A. Pincherle*, pp. 127 y ss. Sin duda Plotino aquí se equivocaba. Ya Bouillet I, p. 300, n. 1, traslucía sus sospechas y siempre servirá de testimonio y orientación el texto de Ireneo sobre los carpocratianos: "No podría creer

que entre ellos se ejecuten actos impíos (*áthea*), ilegales (*ékthesma*) y prohibidos (*apeireména*). Pero en sus libros así están consignados y ellos los explican así, diciendo que Jesús había hablado en secreto a sus discípulos y apóstoles privadamente y que no transmitieran esto sino a los que considerasen dignos y dóciles. En efecto, uno se salva por la fe y el amor, lo demás es indiferente...", *Adv. Haer.* I, 25, 4, Harvey I, pp. 209-210. La interpretación de Tertuliano (ver Harvey, nota *ad locum*), es confusa. Puede v. positivamente, S. Pétrement, *Le dualisme...*, pp. 267 y ss. y A. Orbe, *La antroplogía de san Ireneo,* p. 155 y notas. Dudo de la correción de la reflexión de Cilento, *Paideia,* p. 270, 7.

[114] Se trata de toda la doctrina pneumática, sin duda, incomprensible para Plotino, que la despacha con un indeterminado *állo ti.* Cf. II, 9, 5, "formas del mundo", II, 9, 12, "almas verdaderas". Véase Clemente, *Strom.* IV, 13, 89-91. y *Exc. Theod.* 53.

[115] Otro término técnico (ἐγνωκότας) recogido por Plotino, como lo confirma Armstrong, *Plotinus* II, p. 283, n. 2. Cf. *E.V.* VII, 3-19 (Ménard, p. 42); *Exc. Th.* 78; *Libro de Tomás,* 138, 15; *Adv. Haer.*, I, 21,4, Harvey I, p. 186; Epifanio, *Panarion,* 66, 61 (Ricci, p. 259 y ss.); Agustín, *Contra Fortunato,* 122 (Jolivet-Jourjon, p. 167), *Apoc. de Juan, in initio,* Cf. H-Ch. Puech, "Phénoménologie de la Gnose", *Annuaire du Collège de France,* 1953, pp. 163-169; 1954, pp. 191-195; 1955; pp. 169-176; *idem,* "The Jung Codex and the other gnostic Documents from Nag-Hammadi", en Cross, F.L. (ed.), *The Jung Codex,* pp. 29-33; J. E. Ménard, "La connaissance dans l'Ev. de Vérité", *Rech. Sc. Rel.,* 1967, 1, pp. 1-28 y F. García Bazán, *Gnosis,* Cap. 1.

[116] Cf. más arriba nota 17a. Podemos anticipar aquí, ya que la oportunidad es propicia, la distinción y semejanza del empleo del término "gnosis" entre los gnósticos y Plotino. Este último utiliza la palabra gnosis con el sentido de conocimiento a secas, es decir, el conocimiento verdadero. En tal sentido *gnosis* y *dóxa* se distinguen claramente (rec. III, 8, 7). Al conocimiento pertenecen, genéricamente, la sensación y el razonamiento (III, 8, 7), la intuición (V, 5, 2), y el éxtasis (V, 5, 8), todos los cuales siendo verdaderos en su plano, y por lo tanto yendo de menos a más, tienen en común correr identificados con la sabiduría total; o sea, son diferentes formas de la contemplación. Por ello, la naturaleza misma del conocimiento exige el progreso en el saber y su conducta correspondiente, ya que saber y autorrealización van unidos. Los gnósticos no es que digan algo muy diverso. Para ellos la gnosis es "conocimiento salvador" o autorrealización. Para decirlo con un texto valentiniano afín con lo conocido por el maestro heleno: "La redención perfecta es el conocimiento mismo de la Grandeza indecible. En efecto, habiendo llegado a ser la deficiencia y las pasiones por causa de la ignorancia, toda la formación que deriva de la ignorancia es disuelta por el conocimiento, de modo tal que el conocimiento es la redención del hombre interior", Ireneo, *Adv. Haer.* I, 21, 4, Harvey I, p. 186. Es decir que los gnósticos se colocan al final del ascenso, no en uno de los peldaños. Y si, por otra parte, desde tal perspectiva soteriológica anulan los matices gnoseológicos y hasta cosmológicos, antropológicos y éticos, Plotino, *filósofo griego,* no puede menos que condenarlos y oponer el conocimiento a "la gnosis", que navega así bajo una forma de la ignorancia.

[117] Un texto atribuido por Clemente al mismo Valentín dice todo lo contrario: "Valentín, en una carta 'Sobre los apéndices', se expresa en estos términos: hay un ser que sólo es bueno, y que se ha revelado por su Hijo. Sólo por él el corazón se purifica, alejando de él todos los malos espíritus. No se puede santificar en tanto que estos espíritus lo ocupan, pues cada uno en él se entrega a sus obras y lo corrompe con indignas pasiones... De este modo el corazón permanece impuro y sirve de morada a una multitud de malos espíritus, en tanto que no es objeto de ningún cuidado. Pero una vez que el Padre, que sólo es bueno, ha visitado este corazón, se santifica y brilla con luz pura. El que posee tal corazón es feliz y él verá a Dios", *Strom.* II, 114, 3-6, Stählin, pp. 174-175 (Völker, p. 58).

[118] Pensamiento que sigue Porfirio, *Ad Marc.*, 23, 1-3 y que repite con gusto Proclo, *In Tim.* 112 c (*Festugière* I, p. 155).

[119] Cf. II, 9, 15 *in fine,* ver p. 126 y 135, n. 66. Ya antes, Schmidt, *Plotins Stellung,* p. 65.

[120] La argumentación de Plotino es coherente consigo misma, de ningún modo podría lo divino existir en lo separado; pero el razonamiento gnóstico valentiniano tenía también sus matices y recursos. Recordaba ya Bouillet lo registrado en la *Epist. a Flora* en Ptolomeo, como reflejo y resumen de otros textos gnósticos, como apto para los no adeptos a la Gnosis: "En efecto, si la Ley no ha sido dada por el Dios perfecto mismo, como lo hemos dicho, y ciertamente tampoco por el diablo –lo que ni aún está permitido decir– este legislador debe ser un tercero que existe al lado de los otros dos. El es el demiurgo, creador de este mundo todo entero y de todo lo que él contiene. Porque es, en esencia, diferente de los otros dos y se mantiene en medio de ellos, se le podría llamar justamente el Intermediario (*mesóteros*)... Este no es malo ni injusto, se lo podría llamar propiamente justo, porque él es el juez de la justicia, que de él depende. Por una parte, este dios, puesto que es engendrado y no inengendrado... Por otra parte, será superior al Adversario y más poderoso que él. Así será por naturaleza, de esencia diferente a las de los otros dos. La esencia del Adversario es corrupción y tinieblas.. la del Padre incorruptibilidad y luz en sí, simple y homogénea. Por el contrario el demiurgo, aunque dando la existencia a una potencia doble, es un símbolo del Dios Supremo", Epifanio, *Panarion*, 33, 7, 3-7, Quispel, pp. 69-71.

[121] Tampoco ahora los inconvenientes propuestos por Plotino dan en el blanco, al no haber comprendido el doble sentido de la providencia aceptado por los gnósticos, una tiránica, del mundo, la otra, liberadora, del cielo. Un texto de los *Exc. Th.*, lo pone bien a la luz: "Porque el Señor ha descendido para aportar la paz, la del cielo, a los que están sobre la tierra, como lo dice el Apóstol: 'Paz sobre la tierra y gloria en las alturas'. Por esta razón un *astro* extranjero y nuevo se ha levantado, destruyendo el antiguo orden de los astros, brillando con una luz nueva que no es de este mundo y trazando nuevos caminos de salvación, como lo ha hecho el Señor mismo, Guía de los hombres, que ha descendido sobre la tierra para transferir de la fatalidad (*apó tés Heimarménes*) a su Providencia (*eis ten Prónoian*) a los que han creído en el Cristo", 74, Sagnard, pp. 197-198. Para el empleo de la figura de la estrella de los magos, cf. Simonetti, *Testi Gnostici*, p. 254, n. 400 y la bibliografía allí indicada.

[121a] Que la doctrina era claramente valentiniana se puede colegir de lo que expresa Orígenes en el 1er. fragmento de su refutación a Heracleón: "... según opina él... las cosas a su entender divinas quedan excluidas del 'todas las cosas'. Sin embargo, las que considera totalmente corruptibles, entran con estricta propiedad en la denominación de 'todas las cosas'" (*in Joann.*, II, 8, Brooke, p. 51). Pueden verse también 2, 12; 4, 21; 4, 34; 4, 39 Bajo otra perspectiva la misma concepción se encuentra en Ireneo, Adv. Haer. I, 20, 1, Harvey I, pp. 178-179 y *Exc. Th.* 58. Pueden v. las completas páginas de A. Orbe, *Est. Val.* II, 13 y ss. y las brillantes de S. Pétrement, *Le dualisme*..., pp. 160-163.

[121b] Es lo que da por supuesto el Fragm. 5 de Valentín (*Str.* IV, 89, 6-90, 1) previamente comentado. En los renglones que siguen Plotino supone todo el desarrollo de *Enn.* I, 3 (20).

[122] Cf. *Fedón* 66b y *Enn.* VI, 8 (6).

[123] Cf. p. 114 y notas.

[124] Rec. III, 8, 5 y V, 8, 10.

[125] Es decir, los gnósticos, para Plotino, rompen el vínculo de lo sensible con lo inteligible y con Dios, pero al no negar a estos dos últimos, deben, por necesidad, afirmar al primero.

[126] De este modo se establece de nuevo el nexo con *Enn.* V, 8 (31) y la reinterpretación de *Enn.* I, 6 (1). El motivo del respeto por los antiguos, aquí, tan repetido, se encuentra también en Numenio, Fragm. 24 (L. 1): *ἀλλὰ οὐ βούλομαι ἐπ' ἀνδράσι πρεσβυτέροις εἰπεῖν ῥήματα οὐκ ἐναίσιμα*" (Des Places, p. 64), se refiere a la tradición platónico-neopitagórica y en esta corriente reúne a presocráticos y a la sabiduría ancestral de otros pueblos, p. ej., los egipcios.

[127] Tema que es el que permite subrayar a Plotino su propio platonismo, cf. p. 89 y notas correspondientes.

[128] Rec. II, 9, 6 y el comentario correspondiente.

[128a] Cf. *Enn.* II, 9, 2.

[129] Véase para el uso de dicho sustantivo entre los gnósticos valentinianos, Ptolomeo, *Epist. a Flora,* 3, 1: "Mi buena hermana Flora, que la Ley promulgada por Moisés...", igualmente en 7, 10. Ver Quispel, pp. 50 y 72. Puede verse Beutler-Theiler, III b, p. 438 y agregar, p. ej., *Ext. Th.,* 42, 3 y E.V. 43, 5. Otros testimonios en el comentario de Ménard, E.V., p. 197.

[129a] Rec. *Enn.* II, 9, 15 y su comentario.

[130] *Fedro* 246 b y 68 c 1, con la nueva afirmación del platonismo auténtico.

[131] Cf. Cap. I, n. 77.

[132] Cf. Cap. III, n. 55.

[133] Ver Cap. II, n. 34.

[134] Cf. nota 14.

[135] Cf. M. Harl, *Origène,* pp. 174 y ss.

[136] Ver Cap. III, n. 47.

[137] Cf. *Enn.* V, 8, 3 y más adelante Cap. V, n. 10.

[138] Ver Cap. V, n. 9a.

[139] Cf. Cap. V, n. 9bb.

[140] Ver Cap. III, n. 54.

[141] Ver V, 5, 5 y Cap. III, n. 28.

[142] Cf. Cap. III, n. 37.

[143] Ver Cap. II, n. 55.

[144] Cf. V, 9 (5), 1 y Cap. V, n. 12a.

[145] Ver nota 106.

[146] Rec. nota 86.

[147] Puede v. G. Quispel, "The Original Doctrine of Valentin", p. 47; *idem,* "Gnostic Man: The Doctrine of Basilides", pp. 210 y ss.; Salles-Dabadie, *Recherches...,* p. 124.

[148] Ver Cap. VI.

[149] Ver nota 40.

[150] Ver nota 16. Encontramos también la similitud en la manifestación de la Inteligencia/Pleroma a partir de lo Inefable, la producción y dependencia de la materia, mitos aparte, de ambas concepciones, el empleo del término potencia asimismo para la Inteligencia. Ver también *Or. Cald.* 3.

[151] Ver para completar este punto el Cap. VI.

[152] Rec. para el último maestro gnóstico, el más problemático, *Hom. Clem.* II, 22, 2, Hennecke II, p. 546.

[153] Entraría aquí lo dicho por A. Orbe sobre el tratado de Ammonio\Orígenes "De cómo el Rey es el único creador", en "La mediación entre los valentinianos", p. 274.

[154] Los elementos gnostizantes de Numenio se explicarían asimismo por su contacto con la Gnosis alejandrina, pero no creemos que Plotino lo haya atacado por esa razón, si en algo le toca en su polémica antignóstica es por simple coincidencia. Los embates del filósofo neoplatónico son, como hemos visto, concretos y específicos.

CAPITULO V

INDICIOS Y CONFIRMACIONES DEL ALEGATO ANTIGNOSTICO

Examinado el contenido del curso unitario que constituye la "gran tetralogía", puestos al descubierto los posibles destinatarios del alegato de *Enn.* II, 9 y teniendo en cuenta, como se ha visto[1], que las relaciones de Plotino con los gnósticos son anteriores a estos años, se ofrece de interés intentar mostrar, siguiendo el orden cronológico de la producción plotiniana[2], la verosímil historia, pertinente a la doctrina, de las relaciones de Plotino con los gnósticos. He aquí el primer ensayo que se hace[3].

En el tratado sobre lo bello, *Enn.* I, 6, el primero en el orden cronológico, según la tabla de Porfirio y de mucha difusión en la Antigüedad[4], encontramos las ideas de Plotino expuestas sin los análisis que aparecerán posteriormente y una cantidad de rasgos tomados del espiritualismo de la época, que le dan cierta comunidad de pensamiento con los gnósticos. Se comprende así, y dado que la confraternidad de Plotino y de los gnósticos era bien llevada hasta el año 264[5], tanto que este tratado tuviera tan buena acogida por parte de éstos, que lo podían interpretar en lo esencial y sin mayores reajustes, según la propia doctrina, como que Plotino se preocupara por corregirse y aclararse a sí mismo, en el curso de los años 265/266.

Pero una primera advertencia. El sentido general del tratado que primero censura una comprensión inmanente de la belleza basada en la simetría y que después se eleva desde la belleza sensible y la interior, hasta la belleza en sí (= lo Bueno) que les permite existir, teniendo en cuenta la descripción que nos da Plotino en sus lecciones de la tetralogía eneádica (rec. V, 8, 2 y II, 9, 17)[6], sería

claramente antignóstico. Pero no olvidemos que entre un momento y otro de la vida intelectual de Plotino hay un gran trecho así como factores que se desvanecerán: el clima alejandrino aún fresco en el maestro[7], un conocimiento ya trabado o próximo, pero seguro, con sus futuros condenados, la ausencia de los análisis minuciosos sobre el Alma que van apareciendo lentamente en las lecciones, pero que sólo poco antes de la ruptura clamorosa, se perfilan con claridad, habrían podido permitir una convivencia doctrinaria ambigua. Es decir, que tomando por base las apariencias habrían podido converger y coexistir dos puntos de vista doctrinaria y sistemáticamente ajenos, pero cuya mentalidad de fondo y en su aspecto más característico, el de la recuperación del Sí-Mismo (resp. alma razonable-pneuma), no se encontraban, precisamente, en los antípodas espirituales[8].

Los elementos a simple vista gnostizantes son éstos:

a) La descripción del alma fea o mala que va desde 5, 25-58:

1) Ella está llena de todo lo inferior e inclinada (*phíle*) a ello (= fealdad, = mal), deseos, placeres impuros y pasiones.

2) Esto representa un mal para ella, pero adquirido y que la hace manchada (ἐλωβήσατο), impura (ἀκάθαρτον) y mezclada de mal (τῷ κακῷ συμπεφυρμένην).

3) Esta es una vida oscura por mezcla con el mal y casi una muerte.

4) Ella está siempre atraída hacia lo exterior, inferior y tenebroso (σκοτεινόν).

5) Impura y llevada de acá para allá por los objetos sensibles, se modifica por esta mezcla de elementos corpóreos.

6) En conjunto este estado y modificación puede parangonarse al de un hombre metido en un lodazal (= fealdad, = mal), cuya falta de belleza le viene de esta mezcla (μίξει), combinación (κράσει) e inclinación (νεύσει), hacia el cuerpo y la materia. Su recuperación, además, consistiría en limpiarse y el mal será algo adquirido que no la mancha en su esencia.

7) Otra comparación. Igualmente este alma corporalizada (σωματωθεῖσα), o sea, demasiado estrechamente unida al cuerpo por sus deseos inferiores, es equivalente al oro recubierto y ambos, oro y agregado, deben aislarse.

b) 6, 13-15:

1) El alma purificada llega a ser una idea, un logos, plenamente incorpórea (ἀσώματος), intelectual (νοερά) y divina (θεοῦ). Y así, realmente aislada (ὄντως μόνον) y su belleza le es propia, no extraña (οὐκ ἀλλότριον).

c) 7, 1 ss y 24-25; 37-39:

1) Hay que ascender a lo Bueno (τὸ ἀγαθόν) al que aspiran todas las almas, aunque sólo lo alcanzan las que se han despojado de los indumentos revestidos en el descenso (τεῦξις δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνουσι πρὸς τὸ ἄν), hasta que abandonado todo, se va el solo en el solo[9 a].
2) Sólo Aquello es lo Bello (lo que ve no el cargado de cuerpo y carne, sino el totalmente puro, que está por sobre tierra y cielo). todo lo demás es belleza adquirida, mezclada y no primera y para conseguir Aquélla hay que dejar el cosmos y lo más preciado humanamente de él, como reinos y poderes (βασιλείας καὶ ἀρχάς)[9 b].

d) 8, 7 y ss.

1) La belleza corpórea es imagen, huella y sombra. Afincarse en ella es tomar, como Narciso, la imagen por lo real.
2) Huyamos, pues, a nuestra querida patria, allí desde donde hemos venido, como Ulises escapó de los encantos de Circe y de Calypso[9 bb].
3) Esta huida (φυγή) consiste en cerrar los ojos a lo exterior (= purificarse), ver de otra manera y despertar (ἀνεγεῖραι), así, "lo que es de todos, pero pocos usan" (ἥν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι).

e) 9, 11 y ss.

1) Como el escultor quita lo superfluo, endereza lo torcido (ἀπεύθυνε ὅσα σκολιά), limpia lo tenebroso y esculpe tu propia estatua, hasta no tener ninguna mezcla que impida tu unificación.

Las enseñanzas posteriores consolidadas o aclaradas:

a) Jerarquía de las bellezas: sensible o corpórea, anímica, bello en sí (1, 3-6; 19-20 y 40-44; 5, 2-6; 13-15).

b) La belleza en los cuerpos y la capacidad unificadora de ella tanto en el conjunto como en las partes (2, 1 ss y 18 y ss.).

c) La belleza sensible como imágenes y sombras (εἴδωλα καὶ σκιαί), que se escapan (3, 33-36; también 8, 7-8).

d) Las emociones que produce lo bello (θάμβος, ἔκπλαξιν ἡθεῖαν, πόθον, ἔρωτα καὶ πτόησιν μεθ' ἡδονῆς).

e) La identificación Belleza/Bueno.

f) Lo Bueno es causa del ser, la vida y el pensamiento, el que lo ve se llena de admiración y de placer (7, 10-12).

g) Sobre la luz y llegar a ser visión (9, 18 y ss.)[9 c].

En síntesis, platonismo bastante radical, que debería haber sona-

do muy familiar a los gnósticos sostenedores de la oposición de dos mundos, el sensible y el inteligible.

Prosiguiendo con nuestro examen.

Un texto como el de *Enn.* IV, 7 (2), 10, si bien es cierto que dirigido como todo el tratado a demostrar la inmortalidad del alma, ostenta, sin embargo, notas que no pueden ser fácilmente distinguidas, insistimos nuevamente, de una cierta mentalidad gnostizante:

1) El alma es pariente (*συγγενής*) de la naturaleza más divina y eterna.
2) El alma en el cuerpo es atraída por deseos irracionales (*ἐπιθυμίας ἀλόγους*), sentimientos violentos (*θυμούς*) y pasiones.
3) El alma purificada de lo anterior y de ser posible libre del cuerpo, cuando vuelve en sí tiene en propiedad lo mejor, la prudencia y demás virtudes. Los males vienen de otra parte (*τὰ κακὰ ... ἄλλοθεν*) y todo esto es divino por su parentesco (*διὰ συγγένειαν*) y connaturalidad (*τὸ ὁμοούσιον*) con lo divino[9].
4) El que vea de este modo su alma, reconocerá su inmortalidad, pero habitualmente la vemos manchada, con agregados que impiden su real conocimiento.
5) Pero, asimismo, esas virtudes interiores, son el verdadero saber y belleza primitiva, equivalente a imágenes limpias de la herrumbre que las cubría, al oro del fango que lo ensuciaba[10].

Más adelante, capítulo 12, el conocimiento (*κατανόησις*) de los objetos reales que ella extrae de las contemplaciones de lo que hay en ella misma, viene de la reminiscencia (*ἐξ ἀναμνήσεως*, rec. *Enn.* II, 9, 12). Y en el Cap. 13 no se aclaran excesivamente las ideas:

Lo inteligible permanece tranquilamente arriba, sin tendencia ni deseo (*ὁρμὴ οὐδ' ὄρεξις*). Lo que le sigue, posee deseo, por esto se adelanta. Produce, como encinta, un orden según lo visto en la Inteligencia, luego su producción y fabricación le dan trabajo (*σπεύδει*) y, tensa (*τεταμένη*), por el deseo hacia lo sensible, junto al alma del todo, pero queriendo gobernar una parte, sola, también llega a ser en esta porción. Así está en el cuerpo (hombre, animal), pero conserva algo a lo que el cuerpo no altera, su inteligencia[11].

La recapitulación de ideas que constituye *Enn.* III, 1(3), 10, contiene expresiones aún más comprometedoras: las almas pueden someterse a su *orthós lógos,* de este modo siguen su conducta propia, de lo contrario, padecen más que ser activas, "así las causas de que no sean (las almas) sabias son otras; y probablemente es correcto decir que hacen estas cosas según el destino", si se piensa que este último sea algo exterior.

En *Enn.* V, 9 (5), en donde Plotino se referirá especialmente a la segunda hipóstasis, hay dos capítulos previos turbadores: en V, 9, 1, se habla de tres tipos de hombres, cierto que a continuación de *Tim.* 44a y no siendo ajeno *Fedro* 250a[12], pero la tripartición basada en la sensualidad, la racionalidad y la "superioridad de potencia y penetración de su vista", que hace a los terceros "hombres divinos", no se encuentra tan lejos de la clásica tripartición antropológica gnóstica[12a]. Afirmaciones semejantes a primera vista, podían desorientar a más de uno. De la misma manera, como queda dicho, y ya que aquí se repite la noción, las afirmaciones sumarias sobre la belleza interior y la Inteligencia verdadera, serán desarrolladas en el curso de los años 265/266[13].

En V, 9, 4 se afirma que el alma está en el mundo y que por esto es necesario que haya algo fuera de él. La expresión contraria aparece a partir de VI, 4 (22), 1, en donde es el mundo el que está en el alma[14]. En V, 9, 9 se encuentra un brevísimo anticipo de la relación mundo inteligible/mundo sensible, después tan socorrida: el mundo sensible es un animal que incluye a todos los animales y su arquetipo, la Inteligencia, es el mundo inteligible o el animal en sí (*Tim.* 30 d). Al finalizar V, 9, 10, se habla, del mismo modo muy sucintamente, del mal y de la materia. El mal no se encuentra en lo inteligible, sino que él tiene su origen en nuestro mundo, en una carencia, por otra parte, esto es como la forma de ser de una materia que fracasa en alcanzar la forma[15].

Al llegar al tratado que lleva por título: "Sobre el descenso del alma en el cuerpo" (*Enn.* IV, 8 (6)), las líneas, por primera vez, se van aclarando. En su capítulo 1° hace Plotino una enumeración de autores y doctrinas y muestra una aparente contradicción en Platón, entre el pesimismo del *Fedro* y del *Fedón*, por una parte, y el optimismo del *Timeo* por la otra[16]. De tal modo le surgen al maestro preguntas fundamentales. Una general: ¿Cómo es la unión del cuerpo y del alma? y dos particulares: ¿Cómo es el mundo en donde está el alma? y ¿El creador ha obrado bien o mal con esta unión? Es decir, aquí se encuentra implícito el planteo entre las relaciones alma del mundo/alma particular, que es lo que distingue claramente el pensamiento de Plotino del de los gnósticos, ya que es la reflexión que justifica la bondad del mundo o universo y la situación del alma particular en él bajo las condiciones de un alma caída, cuya forma, según Plotino ha asumido el demiurgo de los gnósticos.

A las tales preguntas, se hacen enseguida oír las respuestas:

1° El alma universal gobierna el todo, sin relacionarse con cada cosa.

2° Los astros participan del mismo tipo de gobierno.

3° Las almas particulares están en contacto con los que gobiernan y se impregnan de ello por esta vecindad.

Siendo así las cosas, 1° y 2° ni tienen obstáculos para pensar, ni sienten placeres, deseos o temores y, especialmente a 1°, nada le falta, ni la inclina hacia abajo (*νεῦσιν κάτω*) apartándola de su contemplación, sino que vecina a las ideas, ordena por su potencia el universo sin hacer nada (*ἀπράγμονι*). 3°, por el contrario, sienten el desajuste, experimentan, por lo tanto, deseos, penas, etc. Están en una tumba (= cuerpo)[16a] y en una caverna (= mundo). Y la descripción ofrecida se torna fiel, porque las causas del descenso son diferentes.
1) (1° y 2°), no son la Inteligencia, sino el alma inteligible (= razonable), luego la ven de cerca, intuyen directamente sus contenidos y mirando lo intuido gobiernan lo que sigue, ya que así es la realidad.
2) Las almas particulares actúan intelectualmente volviéndose (*epistrophé*) al alma universal, de donde proceden, pero también tienen poder sobre lo inferior. Como el rayo luminoso (*φῶς ἐξηρτημένον*), las almas allí están libres de sufrimiento, como, además, los reyes con el gran Rey (rec. V, 5, 3), "pero ellas cambian del todo hacia las partes y hacia ser ellas mismas y, por decir, se cansan de estar unas con otras y se retiran a sí mismas", ahora ella se preocupa de un objeto particular y es molestada por otros y ésta tal es el alma caída y "perdida las alas". De aquí ésta se puede levantar, después del nacimiento, por la comprensión y, de este modo, desatar las alas, tomando por punto de partida la reminiscencia, ya que las almas caídas conservan siempre algo que es superior. Esto fue así expuesto ya por Platón en *Tim.* 41 c-d[17].

En el capítulo 6 se exponen algunas ideas antignósticas:

a) El término anterior tiene una potencia inefable que produce y que el producto no debe por celo (*φθόνος*) limitar. Esta potencia debe avanzar siempre, sin que nada le escape[18].
b) Nada puede impedir al ser recibir la naturaleza del Bien que le corresponde.
c) Si la naturaleza de la materia es eterna, en tanto existe, le es imposible no tener su parte de lo Bueno, en la medida en que lo puede recibir. Y si su origen es una consecuencia necesaria (*ἐπηκολούθησεν*) de causas anteriores, tampoco debe estar separada (*χώρις εἶναι*) de este principio, pues éste sería capaz de crearla, aunque no de alcanzarla[19].

d) Lo sensible es la manifestación de lo inteligible, a lo que imita en tanto puede[20].

Y en el Cap. 7. Hay el modo de ser inteligible y sensible. Mejor es el primero, pero el Alma, por su modo de ser debe participar también en el segundo. Y por esto no hay por qué irritarse (οὐκ ἀγανακτητέον) contra ella[21], porque es intermediaria, entre el mundo inteligible y el sensible, del que recibe algo, si no lo organiza permaneciendo en sí; para rematar en el capítulo 8 "contra la opinión de los otros" (παρὰ δόξαν) afirmando que ningún alma está totalmente sumergida en lo sensible, sino que algo siempre queda en lo inteligible, por más que si domina lo de abajo, no se comprende lo contemplado[22].

Los dos textos que seguidamente tienen relación con nuestro tema *Enn.* III, 9 (13), 1 y 6, han sido previamente discutidos y expuestas las dificultades que implica su interpretación y correcta localización temporal, ello nos exime de repetir el comentario[23].

En *Enn.* III, 4 (15), 4, se insiste en que el alma universal no ha descendido con su parte última (συνένευσε), ni viene, ni baja, sino que permanece y el cuerpo del mundo es iluminado y sin turbarla, ya que se encuentra en seguridad[24]. Poco después, *Enn.* I, 2 (19), 5, se aclara que la virtud nos hace semejantes a la Inteligencia e idénticos al alma del mundo y que con tal doctrina tenemos claro el sentido y alcances del significado de la separación del alma del cuerpo[25].

Dos años antes de nuestro gran tratado, menudean las alusiones polémicas. En el Cap. 1 de *Enn.* VI, 4 (22), Plotino se corrige. Es el cuerpo el que está en el alma y no al revés y en el capítulo siguiente, se confirma que todas las cosas de este universo, imagen de aquél que es el verdadero, dependen de él (ἐξ ἐκείνου ἠρτημένον) y al final del mismo tratado, capítulos 9-10 y 11 se dedica el espacio a discutir con adversarios no citados, pero que no es difícil de identificar con nuestros gnósticos por lo dicho previamente[26], que la imagen es inseparable del modelo, de lo contrario la copia deja de existir, también de acuerdo con lo explicado anteriormente sobre una potencia que proviene de un ser superior y que en 10 se ilustra con imágenes concretas. De este modo queda establecido con firmeza que lo inteligible está presente por doquier[27].

Enn. VI, 5 (23), 8, prosigue con la misma doctrina y aborda la participación de la materia en las ideas. No es razonable e incluso es imposible admitir que estén la Inteligencia y la materia en lugares separados (χωρίς) y, además, que desde alguna parte, muy leja-

na, arriba, llegue una irradiación de las ideas a la materia. Todo esto carece de sentido ¿Qué, efectivamente se pregunta Plotino, significaría "lejos" y "separado"? Presentadas así las cosas la teoría de la participación no tendría nada de complicado ni de oscuro. También nosotros, aclara el maestro, hablamos de irradiación, pero no como si se tratara de una irradiación en lo sensible, sino a causa de que las cosas materiales son las imágenes de los arquetipos ideales y, de tal modo, lo iluminado está separado de lo que ilumina. Luego no es verdad que la idea esté localmente separada de la materia y que después se refleje en la materia como en una superficie líquida, no. La materia está toda en contacto con la idea en tanto puede estarlo y sin intermediario[28]. Lo que sigue a texto tan diáfano, nos resulta más difícil de identificar[29].

Nuevos elementos dilucidatorios aparecen en *Enn.* IV, 3 (27), 6 en torno al alma universal y a las almas particulares. La anterior que es hermana (ἀδελφῆ) de éstas y que ha producido el mundo, les ha preparado partes de él como moradas. El alma universal permanece, las otras avanzan y se alejan hacia el abismo (εἰς βάθος). "O quizás es necesario decir que el elemento múltiple de éstas almas es arrastrado hacia abajo (καθελκυσθέν) y arrastra con él (συνεφειλκύσατο) a las almas mismas con sus pensamientos". Así se explica *Tim.* 41 d 7 por la vecindad de las almas a lo inteligible. De este modo resulta claro que en el Cap. 8 el alma del universo sea diferente de "la que ha perdido las alas".

Las Caps. 9 a 13 subrayan doctrinas ya delineadas sobre cómo se relaciona el cuerpo con las almas.

1° Alma universal: a) aunque ella queda arriba, el mundo (casa bella y variada), no está separado de su productor; el alma actúa sin reflexión que le sobrevenga, sin deliberación, sin examen y sin esfuerzo, ya que una acción deliberada estaría de acuerdo con un arte adventicio y aprendido, pero no según naturaleza; c) imposible resulta que haya algo que no participe de esta divinidad (= alma universal), pero también lo es que descienda aquí; ella es como un intérprete. Esta buena jerarquía se ilustra con el ejemplo del sol sensible que es un dios en la medida en que participa directamente de la divinidad del alma universal que lo pone en relación con el sol inteligible del que es imagen.

2° Almas humanas (particulares). Estas ven sus imágenes en el espejo de Dionisos[30] (es decir, sus cuerpos afines) y se lanzan en su búsqueda, pero sin romper sus lazos superiores, así quedan con sus cabezas por encima del cielo (rec. V, 8, 3). Pero Zeus les da un reposo temporario cuando todo vuelve al mismo estado. Cada alma

desciende en un cuerpo formado para recibirla, el que posee mayor semejanza. De este modo cada alma se dirige a cada imagen generada según sus disposiciones íntimas y bajan espontáneamente llegado el momento oportuno, como se obedece a la llamada de un heraldo. Según esta explicación, arguye Plotino, esta venida no es voluntaria, sino espontánea, sin reflexión. Se trata del seguimiento de una ley universal innata en cada individuo y es ella la que le da el deseo doloroso de ir adonde debe ir. (14) De este modo se embellece el mundo, acogiendo otras almas sobre su primera organización[30a]. Así las almas se inclinan fuera de lo inteligible: unas en el cielo, otras a cuerpos de aquí más inferiores, por pesantez y olvido.

Y en esta misma tesitura en relación con los males del justo, el mundo es concebido como un orden universal equitativo y siéndolo, resulta lícito a Plotino escribir en el Cap. 16: "porque no es necesario pensar que esta coordinación sea un orden ateo ni injusto, sino algo exacto en la dispensación de lo conveniente, que, sin embargo, sus razones no son obvias y que existen motivos de censura para los que las ignoran". Y de acuerdo con el anterior razonamiento queda palpable también que el cielo es lo mejor del orden sensible[31].

Y en *Enn.* IV, 4, 9, ya en el umbral de nuestro curso, se nos siguen martilleando las ideas contra los gnósticos. Zeus (= el Alma) ordena el mundo, lo guía, dispone y conoce este todo de infinita sucesión, porque se conoce a sí mismo. De este modo en el Cap. 10 registramos estos claros indicios:

1° Lo que ordena es doble, demiurgo, en un sentido, alma del mundo, en otro, luego la figura de Zeus se aplica a ambas consideraciones. 2° El demiurgo es inmóvil y atemporal, aunque si guía el mundo debemos saber con seguridad si se las pasa razonando (λογίζεσθαι) y buscando (ζητεῖν) lo que debe hacer. No, contesta el maestro, pues lo que debe hacer ya lo tiene hallado y ordenado, y esto último no a la manera de una orden, puesto que lo ordenado ya existía, sino porque el principio que produce es el orden mismo; o sea, la actualidad de un alma que permanece ligada (ἐξηρτημένης) a una sabiduría (*phrónesis*), ya que el orden es su imagen en ella. 3° Y porque esta sabiduría no se muda (τρέπω), tampoco ésta (el alma) varía. En efecto, no es posible que ahora mire a lo inteligible y después no, ya que quedaría perpleja, pues una es el alma y una es su obra. 4° Lo que gobierna siempre rige y domina. Siendo así ¿De dónde le vendría lo múltiple que ocasiona el conflicto o perplejidad? Este principio siempre quiere lo mismo. 5° Pues de querer ora esto, ora lo otro ¿Dónde se originaría

lo otro? 6° Su obra sería muy débil y, además, al razonar, dudaría[32]. El Cap. 12 confirma el anterior complejo de ideas con un ejemplo y el Cap. 13 continúa, pero con referencias directas: "Εστι δὲ τοῦτο ἄνθρωπον ...ὥσπερ τινὲς ᾠήθησαν [33]. Y se insiste:

1° la sabiduría del mundo no tiene razonamiento, incerteza ni memoria, como tampoco le es penosa la dirección de lo que produce[34]; 2° ella produce según el modelo que tiene en sí y, viene, finalmente, una distinción entre el alma razonable (= alma universal) y la inferior a ella, confirmatoria de todo lo anteriormente dicho sobre Zeus como alma universal y natural, y una síntesis de su forma de conocer irradiante que anticipa lo que hemos visto retomado y ampliado en *Enn.* III, 8 (30)[35].

Son los desarrollados los testimonios que nos permiten corroborar que antes del curso lectivo de los años 265/266, Plotino se encontró en relación ideológica con los gnósticos de *Enn.* II, 9 por similitud o por rechazo de ideas. Entre los años 253/257, ateniéndonos a lo que nos es lícito, a la producción escrita del maestro neoplatónico, las fronteras doctrinarias no son explícitas. A partir del curso 257/258 (*Enn.* IV, 8 (6)), se van delimitando los campos con un acrecentamiento que se intensifica paulatinamente, se afirma en el 264/265 y se confirma y estalla en 265/266.

Al alegato contra los gnósticos sigue inmediatamente un tratado técnico, *Enn.* VI, 6 (34), titulado "Sobre los números", que tiene relación cronológica con nuestro curso, ya que, como se dijo, se desarrolló en el mismo curso escolar, aunque no por su contenido, sino porque completa un tema cuyo desarrollo se promete en V, 8, 4 *in fine*[36]. Siguen después de estas clases tres breves tratados que amplían o desenvuelven cuestiones ya tratadas o comunes a tópicos escolares del tiempo: II, 8 (35), que recuerda a *Enn.* IV, 5 (29); I, 5 (36), sobre si la felicidad puede recibir aumento en su índole con el correr del tiempo y II, 7 (37), sobre el significado de la mezcla total[37].

Viene a continuación un extenso tratado subdividido en dos partes, *Enn.* VI, 7 (38) y VI, 8 (39), en donde Plotino vuelve a abordar algunos de los puntos más relevantes de su sabiduría metafísica. Concretamente, su reflexión gira sobre la Inteligencia, sobre lo Uno y sobre sus mutuas relaciones.

Aquí algunos intérpretes del neoplatonismo han querido encontrar los primeros ecos conflictivos subsiguientes a la polémica antignóstica[38]. Es posible que la explicación introductoria del Cap. 1 de *Enn.* VI, 7 que quita el razonamiento y la previsión a la Inteli-

gencia, al par que elimina los últimos residuos de la posibilidad de una interpretación antropomórfica del relato creador del *Timeo*, sea un apagado retintín de la todavía vecina cuestión contra los gnósticos[39], así como la afirmación de la carencia de deliberación en Dios, a la que se dedica un corto espacio en el Cap. 3[40]. No hallamos más elementos que recuerden a *Enn.* II, 9 en nuestro tratado y, lo subrayamos, ninguno de los enumerados tiene el sello de tratarse de una remisión directa a él, como suele suceder con referencias posteriores.

En el segundo tratado mencionado (*Enn.* VI, 8), Plotino analiza la existencia y el sentido de la voluntad humana, su relación con la libertad, basada en la propia y esencial, y por aquí pasa a la fuente de la libertad y al sentido eminencial que esta noción tiene en lo Uno.

Le parece de este modo al maestro neoplatónico una doctrina temeraria (τις τολμηρός λόγος)[41] y extraña a los cánones de su escuela, aquella que argumenta:

1° Lo Uno es lo que es, pero no es dueño de su ser, ya que éste no proviene de El. 2° De acuerdo con lo anterior, lo Uno no es libre. 3° Así, El no produce o deja de producir porque quiera, sino porque está obligado.

Plotino ante tal discurso, arguye que ésta es una doctrina refractaria (ἀντίτυπος) y sin solución y que destruye la posibilidad de cualquier conducta voluntaria y libre. Por lo tanto, éstas, o son palabras vacías de significado o, si se insiste en que lo tienen, se torna fácil su refutación, porque lo Primero:
a) Existiría por azar, lo que no es así, ya que lo que le sigue y de El depende no tiene tal naturaleza al acaso; b) debería su nacimiento a otro, pero El no ha nacido; c) se le quitaría la libertad porque produce de acuerdo con lo que es, lo que resulta absurdo, ya que significaría establecer un quiasmo entre ser y producir y, lo peor, afirmar que su actividad puede ir contra su modo de ser; d) su natural aislamiento (μοναχή), no le quita poder, ya que no es solo por limitación extraña, sino por su superior e inabarcable naturaleza; e) tampoco carecería de libertad lo Bueno, porque no se mueva hacia nada, ya que por naturaleza le corresponde que todo se mueva hacia El, razón por la que ningún objeto o ser le impide el movimiento.

Las anteriores objeciones permiten a Plotino proseguir con el desarrollo del significado de la libertad del más alto Principio y, de este modo, se descubren, por una parte, el carácter filosófico y genérico de varios de estos argumentos, p. ej., el carácter no acci-

dental de lo Bueno y su índole preprincipial; pero por otra, sobre todo, el empleo de una explicación inculpadora contra aquellos adversarios doctrinales que queriendo dar algo a lo Primero, en realidad, falsifican su modo de ser. Y si el procedimiento tiene sus paralelos en otros momentos (rec. III, 8, 11), aquí se encuentra en relación con el punto b). Es ello lo que ha hecho pensar a E. Bréhier, seguido por Vincenzo Cilento, que aquí nos encontramos de nuevo ante nuestros gnósticos[42]. Dice el maestro textualmente: "Pero creemos que imaginamos esta dificultad sobre su naturaleza (= la de lo Bueno), porque pensamos, en primer lugar que hay un espacio (χώραν) o lugar, como cierto caos, después traemos a esta naturaleza dentro de este caos o lugar que hay en nuestra fantasía y después, llegado en tal lugar, buscamos, por decir, de dónde y cómo ha venido aquí y tomamos su presencia y ser como siendo un extraño y asimismo como originado a partir del abismo o caído aquí desde una altura" (VI, 8, 11, 13-22).

Bien visto, en tan raro texto de resonancias teogónicas[43], no encontramos ni el sentido, ni la letra de la Divinidad suprema valentiniana. Dicen los valentinianos por la pluma de Ireneo de Lyon: "En efecto, dicen que en las alturas invisibles e incomprensibles hay un Eón perfecto, el que preexiste; y le llaman también Preprincipio, Prepadre y Abismo; y dicen también que es inabarcable e invisible, eterno e inengendrado estando en silencio y gran soledad por infinitos siglos" (*Adv. Haer.*, I, 1, 1, Harvey I, p. 8). Y continúan los valentinianos para explicar el origen del Pleroma: "Y coexiste con El (= el Abismo) también *Ennóia* a la que llaman asimismo Gracia y Silencio; una vez que el Abismo ha determinado emitir desde sí mismo a éste, como principio de todo y como una simiente, a esta emisión que se había determinado a emitir, la ha colocado como una matriz en el Silencio que con El coexiste. Y ella habiendo acogido esta simiente y llegada a ser encinta, ha dado a luz al Noûs" (*Adv. Haer.*, I, 1, 1, Harvey I, p. 9)[44].

Los textos referidos al primer Principio de los naasenos y de los sethianos citados por Bréhier (VI, 2a. p. 121), no resuelven nada y menos las afirmaciones sin ningún apoyo documental de las pp. 126 y ss. El P. Cilento prolonga estas hipótesis sin mayor reflexión sobre su fundamentación[45]. Nosotros creemos, por el contrario, que Plotino encontraba demasiado similares en la letra y el espíritu a su primera hipóstasis y al primer principio gnóstico como para comprometerse en críticas tan apresuradas[46].

Seguimos con el examen de los testimonios.

En el tratado sobre el mundo, *Enn.* II, 1 (40), curso de los años

266/267 al final, sí hay al concluir el Cap. 4° una breve y rápida alusión a *Enn.* II, 9, genérica, al referirse al absurdo de que el mundo haya tenido un comienzo, siendo eterna el Alma, pero específica a *Enn.* II, 9, 6 *in initio* al mencionar: "pero la *metánoia* del Alma se ha mostrado que es algo vacuo, porque su gobierno es sin trabajo y usura; y aunque fuese posible que todo cuerpo pereciera, ella no tendría ningún cambio"[47].

En *Enn.* III, 7 (45) –curso 267/268–, el conocido tratado "Sobre la eternidad y el tiempo", se repiten nuevas alusiones genéricas a nuestro tema. Una, más amplia, en el Cap. 6 hablando de la permanencia de la Inteligencia, extrae su conclusión, pues gracias a ello el universo no ha tenido origen en el tiempo, ya que la anterioridad de ésta debe entenderse como causalidad esencial. Eso hace ver claro que el uso del imperfecto en la expresión "era bueno" (*Tim.* 37 e), se refiere al mundo sensible, pero también las aclaraciones de Plotino para evitar una interpretación de mera génesis temporal[48]. La segunda mención que se encuentra en el capítulo final, indica que el Alma engendra el tiempo y, como ella está por doquier en el mundo, igualmente el tiempo que siempre ha sido y será.

En el primero de los tratados "Sobre la providencia", *Enn.* III, 2 (47), del curso lectivo inmediato posterior (268/269), menudean las remisiones directas a *Enn.* II, 9.

En los tres primeros capítulos hay una seguidilla de indicaciones:

(1) 1° Debe verse cómo es la génesis y producción verdadera de las cosas, pues *algunos,* por no entenderlo, pueden hacer rechazo de la providencia, negándola (epicúreos, *Enn.* II, 9. 15) o considerando el mundo obra de un demiurgo malo (gnósticos, *Enn.* II, 9, título extenso *et passim*)[49]. 2° Hablar de un origen del mundo en el tiempo es atribuir al hacedor que preveería, los caracteres de un individuo, que posee provisión particular para actuar (rec. II, 9, 9). 3° La providencia universal es la conformidad del todo a la Inteligencia, porque ésta es modelo y él imagen, y es ella la que le permite subsistir siempre (rec. II, 9, 8).

(2) 4° El mundo inteligible es el verdadero, éste no es el verdadero y es múltiple. 5° El mundo no ha venido al ser por el razonamiento de la Inteligencia, sino por la necesidad intrínseca de ella, y así sin esfuerzo, y se mantendrá mientras esté ésta. 6° El mundo sensible, imagen de la Inteligencia, es una mezcla (*μικτόν*) de logos y de materia.

(3) 7° De este modo no sería correcto censurar (*μέμψαιτο*) al mundo, decir que no es bello (rec. *Enn.* II, 9, 9) y que no es el

más perfecto de los seres corpóreos. 8° Tampoco se debe acusar al responsable de su existencia, ante todo porque existe por necesidad y no por razonamiento[50]. 9° De acuerdo con todo esto, debe mirarse al conjunto y es injusto acusar a éste por alguna de sus partes (*Enn.* II, 9, 16). Se cierra este capítulo con una prosopopeya del mundo sensible que recuerda a la de la naturaleza de *Enn.* III, 8, 4[51].

El Cap. 7 amplía y subraya puntos anteriores. El bien que se busca en el mundo se encuentra en un ser mezclado de mal, carece de sentido exigir de él tanta bondad como en el ser sin mezcla (ἀμικτος). Así, p. ej., sucede con el hombre, no se puede considerar al hombre sensible de belleza idéntica a la del hombre inteligible; por igual, carece de sentido exigir a los hombres, almas mezcladas (rec. *Enn.* II, 9, 2), la conducta de las almas puras; lo mismo acusar a la Inteligencia de tales estados, los que padecen ellos mismos, pero no ella. Los males mismos y los bienes repartidos entre los hombres desproporcionadamente de acuerdo con la equidad, deben entenderse universalmente y de este modo evitar culpar a la providencia total de lo que no es responsable (rec. *Enn.* II, 9, 7).

Finalmente, el Cap. 12, como ya lo observaba Bréhier[52], nos habla de la falta de posibilidad de que algunas almas no originadas en el Alma, hayan caído para acomodarse al mundo[53].

En el tratado que cierra este último ciclo escolar de Plotino, el I, 8 (51), que lleva como epígrafe "De dónde los males", encontramos a un pensador coherente consigo mismo y con su doctrina cosmológica y sobre esta base se ofrece una explicación del mal ontológico como fundamento último de la maldad humana, desde donde se tornan claras algunas alusiones a nuestro tema. Así se pueden ir espigando ideas familiares. En el Cap. 6° se encuentran algunas aclaraciones sobre el sentido de la huida del mundo en relación con *Enn.* II, 9, 17 y en torno a la exégesis de Platón. Hay también algunos elementos en lo que se dice anteriormente, p. ej., aquí mismo en este capítulo se ha repetido cómo el mal no está en las tres hipóstasis, sino en la imagen de la última (*Enn.* II, 9, 12).

En el Cap. 7 se habla sobre el carácter permanente de la materia, ya que con *Tim.* 68 e, el mundo es mezcla de "Inteligencia y necesidad", que así no será destruida (rec. II, 9, 3) y, una vez más, se insiste sobre el significado correcto de la huida del mal.

En el Cap. 8 se enuncia y subraya que la ignorancia no es el mal en sí (el mal es igualmente denominado oscuridad), sino un mal segundo que radica en el alma, ya participante de la materia (rec. II, 9, 7)[54]. Y en el 14 se confirma la enseñanza que siempre le

interesó a Plotino sostener. El alma dotada de alas es la pura, la separada de la materia. La otra, la particular, es el alma caída y ella es débil, porque se le agregó un elemento extraño.

Pero la causa de la caída del alma debe entenderse debidamente.

1°) Una realidad es el alma, otra, la materia. Y no existen regiones distintas para ellas, sino que separación significa que no forman un compuesto.

2°) El alma tiene posibilidades múltiples (comienzo - alma universal - medio-alma particular o en el mundo - fin - retorno al alma universal), rec. II, 9, 2.

3°) La materia, en consecuencia, quiere penetrar en el Alma, pero no alcanza hasta allí.

4°) Así recibe sus rayos, éstos no son penetrados por la materia, pero sí oscurecidos. Tal es la mezcla y la causa del devenir y de la venida de las almas aquí, ello le resta potencia y la mantiene abajo, hasta que puedan volver.

5°) Pero el mal no existe aisladamente (*τὸ δὲ κακὸν οὐ μόνον ἐστί*)[55].

Y, finalmente, muy próximo ya a su muerte, en el Cap. 16 del tratado II, 3 (52) del año 269[56], Plotino se mantiene fiel a los rechazos antropomórficos atribuidos por los gnósticos al alma del mundo, bajo la envoltura de Sofía. Ella no sigue de cerca la debilitación de los estados particulares, ni cuida el buen estado del cosmos al modo de un agricultor, que una vez sembró y plantó, endereza (*διορθοῦται*) de continuo las plantas para protegerlas de los efectos de las calamidades del invierno (rec. II, 9,2). No, las deficiencias del universo son parciales, hay bien y mal en él, pero no en el conjunto, que es el que depende directamente del alma universal y que no interviene del mismo modo en cada caso, sino que cada ser particular sigue a su razón seminal, la que debe dominar a la materia y su curso de ente individual. Ninguna intervención, pues, nueva debe atribuirse a los principios superiores[57].

He aquí, linealmente expuestas, las notas precursoras y los ecos de la gran polémica contra los gnósticos en los mismos textos plotinianos. Ninguno de los últimos datos contradicen al Plotino antignóstico. Por el contrario, los primeros tratados eneádicos, muestran a un Plotino no tanto irresoluto, cuanto hijo de las aspiraciones y del lenguaje piadoso de su tiempo. Ha sido esto último, por la estrecha similitud de esta forma expresiva con la de los gnósticos del contorno romano, la que ha exigido claras,aunque escasas, modificaciones en las *Enéadas*[58].

NOTAS AL CAPITULO V

[1] Ver pp. 246 y ss.

[2] Es a lo que exhortan H-Ch. Puech, "Plotin et les gnostiques", pp. 183 y ss. y E.R. Dodds, *Pagan and Christian . . .*, p. 25, n. 5.

[3] Efectivamente, C. Schmidt, *Plotins Stellung*, pp. 69 y ss. da elementos incompletos y confusos; Puech, en el art. citado, p. 183, el marco, siguiendo particularmente las observaciones y notas de Bréhier a su traducción de las *Enéadas*, los demás autores siguen al especialista francés. Cf. p. 73, nn. 3 y 9, aunque debe advertirse que el hilo conductor que ofrecía Puech, el de la noción de materia en Plotino, no es el de Ariadna. Ha dado buenas razones para mostrarlo J. M. Rist, "Plotinus on Matter and Evil", *Phronesis*, VI, pp. 183-185, *si placet* M. I, Santa Cruz de Prunes, "Materia y mal en la filosofía de Plotino", *Cuadernos de Filosofía*, 14, 1970, p. 364, n. 46.

[4] Cf. A. H. Armstrong, *Plotinus* I, p. 231. Citas de Syriano, Proclo y san Agustín, han sido reunidas por Bouillet I, pp. 424-425.

[5] Téngase presente que al curso 264/265 pertenece el tratado unitario dividido por Porfirio sobre los "Problemas del alma", IV, 3 (27) y IV, 4 (28).

[6] Ver otras alusiones esparcidas registradas en la p. 131, n. 19.

[7] Ver A. Orbe, "La mediación entre los valentinianos", *l.c.*, p. 274 y n. 40.

[8] Los elementos gnostizantes de este tratado (para el sentido del término cf. U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, 1967, pp. XX y ss. y F. García Bazán, *Gnosis*, p. 10) que no justifican, por lo tanto, la confusión entre Plotino y el gnosticismo, han sido ya advertidos por Beutler-Theiler, cf. *Plotins Schriften* i b, pp. 365-366 y E. Bréhier I, p. 104, n. 1, siguiendo a Bousset ha observado también alguno de estos puntos genéricos en relación con *C.H.* I, 14 (Festugière I, p. 11).

[9a] Cf. algo similar en *C.H.* I, 26 (Festugière I, p. 16) y en relación con esto mismo el *Himno de la Perla*, vs. 103-105 (Hennecke, pp. 503-504). *Si placet*, Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, p. 326, n. 2.

[9b] Cf. ya Beutler-Theiler I b, p. 379.

[9bb] La figura la recoge y explica en contexto gnóstico la *Exégesis del Alma*, 136, 25 ss. Puede verse también *Enn.* VI, 9, 9 y Porfirio, *De antro nimpharum* (Buffière, p. 615). Ver W. C. Robinson, "The Exegesis of the Soul", *N.T.*, XII, 1970, 2, pp. 102-117, esp. pp. 110 y ss., útiles, aunque desviadas.

[9c] La tarea se ha realizado, como se ha visto, en III 8, 11; V, 8, 2, 8; V, 5, 12, etc. Para la distinción de la identificación o distinción de lo Bueno y la Belleza en *Enn.* I, 6, ver ahora, C. Asti Vera, "La esencia de lo Bello Según Plotino", Actas II Congreso Nac. de Fil., I, 2, pp. 91 y ss.

[9] Ver *C.H.* I, 10 (Festugière I, p. 10), ya advertido por Beutler-Theiler, I b, p. 404, basándose acríticamente en Nock, ya que de las dos citas literales indicadas, la primera es meramente exterior, ver *C.H.* I. p. 20, n. 29.

[10] Rec. *Enn.* I, 6, 5 y V, 8, 3, así como el texto de I, 1 (53), 12 sobre Glauco que tiene el mismo sentido. Dice asimismo Ireneo, *apud Adv. Haer.* I, 6, 2, Harvey I, pp. 54-55, refiriéndose a los valentinianos: ". . . Así a su vez suponen de lo espiritual (lo que se creen ellos), que no es posible que la corrupción le alcance, aun cuando esté mezclado en cualquier actividad. En efecto, como el oro que se pone en el fango no

pierde su belleza, sino que conserva la propia naturaleza, ya que el fango no puede dañar al oro, así también dicen que son ellos, y aunque lleguen a ser en cualquier tipo de actividad material, no reciben daño, ni pierden la realidad espiritual". Puede verse asimismo la teoría de la mezcla desarrollada por los sethianos en Hipólito, *Elenchos* V, 21, 1 ss., recordar que según los ofitas el hombre interior es una perla preciosa (adamantino) (*Elenchos*, V, 7, 35) y que los peratas se consideraban los solos capaces de atravesar la corrupción (*Elenchos*, V, 14, 16). Cf. asimismo M. Aubineau, "Le thème du 'bourbier' dans la littérature grecque profane et chrétienne", *Rech. Sc. Rel.*, 1959, pp. 186-214.

[11] Hay aquí una solución sólo esbozada, tocada también en III, 1 (3), 8, que no se aclara, pues sigue la oposición alma/cuerpo, aunque se insiste en la jerarquía, dentro del ámbito anímico, de un alma superior y otra inferior. Bréhier IV, p. 209, n. 2, ha observado la diferencia, en tanto que Dodds, *o.c.*, pp. 25 y ss. lo deja de lado en su análisis de la "caída". Es también pertinente la expresión "(ψυχὴ) πλάνηνε ἐξ ἀγνοίας", traída y llevada por las pasiones. Ver *E.V.* 28, 1-19 (Ménard, p. 56).

[12] Lo adverta esto último Bréhier V, p. 153. Cf. también Beutler-Theiler, I b, pp. 428-429.

[12a] "Dicen (los valentinianos) que hay tres géneros de hombres, pneumático, terrestre y psíquico, como han existido Caín, Abel y Seth, cuyos nombres designan no individuos, sino especies. Y que el género terrestre va a la destruccion, el psíquico, si elige lo mejor, reposará en el lugar de lo intermedio, pero si lo peor, irá también a lo semejante, pero que lo espiritual, que proviene de Ajamoth . . . serán dados como esposos a los ángeles del Salvador", Ireneo, *Adv. Haer.* I, 7, 5, Harvey I, pp. 64-65. La idea se confirma en I, 5, 4, pp. 49-52 y entre los naasenos, *apud* Hipólito, *Elenchos*, V, 8, 1 ss. Véase claramente, A. Orbe, "La definición del hombre en la teología del siglo II", *Greg.* 1967, 3, esp. pp. 567-574.

[13] Cf. V, 8, 2 y 3 y V, 5, 1, ver también sobre el primer punto V, 9, 2 y I, 6, así como para el motivo del retorno a Itaca, que no falta entre los gnósticos, Hipólito, *Elenchos*, V, 7, 30. Si se quiere, Carcopino, *o.c.*, pp. 180 y ss.

[14] Parecido lenguaje en *C.H.* X, 13 (I, p. 119) y X, 17 (I, p. 101); pero difieren V, 10 (I, p. 64) y X, 3 (I, p. 114).

[15] Cf. III, 8, 7 y asimismo II, 9, 12. Aquí encontramos la primera remisión a un tema que deberá posteriormente desarrollarse, concretamente, a V, 4 (7) en donde se describirá cómo lo múltiple procede de la unidad.

[16] Ver Bréhier IV, p. 217, n. 2 y Festugière, RHT, III, pp. 77 y ss., en donde no se ha ahondado el problema.

[16a] Cf. el significado gnóstico que dan también los ofitas a *Crat.* 400 c, *apud* Hipólito, *Elenchos*, V, 8, 22. Usan también la expresión los discípulos de Carpócrates.

[17] Recuérdese lo dicho en contrario de la Inteligencia en *Enn.* V, 8, 4. El Cap. 5 insiste en que no hay contradicción. Las almas quieren, pero sin contrariar con ello a una voluntad más alta y, además, la falta del alma caída es doble, una tiene que ver con el descenso, la otra, con su conducta una vez que ha perdido las alas.

[18] Cf. III, 8, 5 y II, 9, 3.

[19] Cf. II, 9, 3 y p. 218.

[20] Cf. II, 9, 8, pp. 237 y 287, n. 56.

[21] Cf. II, 9, 15 y ya IV, 3, 16.

[22] Cf. 283, n. 16 y la referencia a los valentinianos según *ut supra*, n. 12a. Se insiste también en este mismo texto en que el alma del todo no tiene semejante problema porque incluso su parte inferior está libre de fatiga (*apónos*), dándose que actúa por intuición y no por razonamiento. La nuestra es la que tiene una porción defectuosa que regir. En VI, 9 (9), 3, se encuentra una explicación psicológica que puede ayudar a comprender el descenso de las almas, pues cualquier alma si se conduce a un objeto

privado de forma (*aneídeon*) no lo puede comprender porque no es determinado por él, ya que, por decir, no le deja su sello y, entonces, teme no poseerlo más, se fatiga (*kamnéi*) y siente placer en redescender, para estar en terreno sólido. También aquí se dice que la Inteligencia tiene la osadía de separarse del Uno (ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἑνός τολμήσας), lo que es equivalente a lo afirmado en III, 8, 8. Al final de VI, 9, 7 se leen ideas como éstas: las almas ya perdidas no pueden alcanzar al que han huido, ni buscarle, son como un hijo caído en la locura y fuera de sí ¿Acaso ésta reconocerá a su padre? Pero la que sabe (*mathón*) que es ella, sabe también de dónde viene. Y, en VI, 9, 9, no existimos cortados de este padre, pues él da, quedándose, como la luz del sol. Vivir aquí es exilio (*ékptosis*), huida (*phygé*) y "pérdida de las alas" (*pterorryesis*). V, 1 (10), 1: ¿Por qué las almas han ignorado a Dios, su padre, y siendo como partes de allí y totalmente de Aquello se ignoran y lo ignoran?" Para ellas el principio del mal es la audacia (*he tolma*), la generación, la alteridad primera y el querer ser ellas mismas". Felices de su independencia la usan para moverse a lo contrario y llegadas lejos ignoran a su padre y su raza (*génos*). Y hay otros elementos en este tratado. V, 1, 2, antes de que el cielo fuese animado, era un cuerpo inerte, mejor, una materia oscura y no ser, "objeto de odio para los dioses"; V, 1, 2, otra vez, el cielo y los astros son dioses; V, 1, 3, de este modo el alma puede buscar a Dios, pues no son muchos los intermediarios (οὐδὲ πολλὰ τὰ μεταξύ) –la observación de Bréhier V, p. 18, n. 2, válida para Apuleyo, cf. *De deo Socratis*, 150-156 (Beaujeu, pp. 33-36 y com. pp. 229 y ss.) no lo es tanto para los gnósticos en este contexto–. En V, 2 (11), 2, se afirma que el alma en la planta es lo más audaz e imprudente (τὸ τολμηρότατον καὶ ἀφρονέστατον).

23 Cf. Cap. IV, n. 9. El tratadito V, 4 (7), que es uno de los más breves de la producción plotiniana anticipa y aclara el contenido del Cap. 1 de *Enn.* II, 9, que es, no obstante, un resumen de V, 5 (32). Se habla en él de cómo procede la Inteligencia de lo Uno, usándose para su explicación la imagen generativa. Pero resulta que en este tratado se llama a lo Primero "Inteligible", en la medida en que determina cognoscitivamente a la dyada indefinida. En la parte 2a. se encuentran frases relacionadas con la dualidad intrínseca de la segunda hipóstasis: "así Inteligencia y ser inteligente son lo mismo. En efecto, no hay la misma relación entre la Int. y sus objetos, que no preexisten (como la sensibilidad de los sensibles), sino que la Int. es idéntica a sus objetos, puesto que sus ideas no son adquiridas . . . Pero aquí respecto de los objetos existe para ellos identidad y unidad y también la ciencia de aquéllos sin materia se identifica con sus objetos".

24 En I, 2 (19), 4 se explica que la purificación es desasimiento de todo lo extraño (ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου παντός). Primero es necesaria la purificación, después la conversión, después viene la virtud que es un sello de lo inteligible y de este modo la Int. no es extraña al alma, lo es, sin embargo, cuando poseyéndola la ignoramos. Sucede igual con el conocimiento científico.

25 Cf. *Enn.* II, 9, 17-18.

26 Cf. p. 287, n. 56.

27 Hay en VI, 4, 14 una nueva alusión a nuestro tema cuando se dice que nosotros éramos hombres inteligibles en el alma universal, lo que es de vincular a *Enn.* II, 9, 2. Doctrinas familiares que prosiguen en el capítulo siguiente con las afirmaciones de que el cuerpo posee disposiciones y recibe al alma de acuerdo con ellas. Existía antes no en un lugar sin alma, pero ahora llega a ser un cuerpo viviente, al recibir una huella del Alma, no una parte, por decir, un calor o irradiación; así es una mezcla de ser bueno y malo. 16, El descenso es una comunidad del cuerpo y del alma, que no debe confundirse con un movimiento local, pero que es un mal y el alma debe liberarse de él. En tal situación su actividad no es dirigida hacia el todo, ya que el alma separada del cuerpo es cada uno sin ser cada uno. El descenso del alma en el Hades se refiere al cuerpo abandonado.

28 Cf. *Enn.* II, 9, 10 y 11.

29 V, 6 (24), 1. Nueva insistencia de la coincidencia sujeto/objeto en la segunda hipóstasis. Lo Inteligible (=lo Uno) se encuentra más allá del pensamiento. Es el deseo el que engendra el pensamiento y lo hace existir con él (5) –rec. nota 22– y el ser es vida y

pensamiento (6). En IV, 3 (27), 4 se señala, otra vez, la diferencia entre el alma universal, que no desciende, y la nuestra que tiene una parte determinada de materia. Nuestra alma superior cuida de la inferior, como un agricultor de los gusanos que infectan a la planta. Ella es como un enfermo en relación con el hombre sano. La frase: "sin embargo algunos dicen que ésta (=el alma del universo) abandonará a éste (=su cuerpo), pero sin salir por entero fuera del cuerpo", ofrece similares problemas.

[30] Rec. I, 6 y n. 8, más arriba.

[30a] Ténganse presentes las explicaciones de III, 8,7 *in fine*.

[31] Algunas notas útiles se esparcen por otros capítulos. 24, el alma cuando abandona el cuerpo, puede por su insensatez (*áphrona*) ir a otro cuerpo (rec. II, 9, 6). 26, el alma tiene memoria y es la naturaleza del cuerpo causa del olvido, de ahí el sentido del Leteo. En IV, 4 (28), 3 hay nuevas referencias a la memoria (rec. II, 9, 12) y al alma que se ama a sí misma y quiere ser otra (ἕτερον ἐθελήσασα) y se inclina afuera (προκύψασα).

[32] II, 9, 8.

[33] Ver ya Bréhier IV, p. 114, n. 1.

[34] Cf. *Enn.* II, 9, 2, 18.

[35] Desde los Caps. 22-27 se explica que la tierra tiene alma vegetativa, inteligencia y que es un dios, ya que su alma es eternamente buena, de ahí sus nombres de Hestia y Démeter. En 30 se combinan al final el encanto de los artificios con el mundo entero, en 32 hay una aceptación de las dos almas y su explicación, lo que aclara sus referencias a la magia y los alcances de ésta en el Cap. 40 al final. En 42, "no hay en ellos (=los astros) una voluntad de oír nuestras plegarias –como lo piensan algunos (ὡς οἴονταί τινες)"–. Igual al comienzo del Cap. 43 e *in fine*: "Nosotros somos arrastrados no por técnicas mágicas, sino por la naturaleza que facilita el engaño y ata unos a otros no por los lugares, sino dándole sus filtros". Cf. *Enn.* II, 9, 14.

[36] Ver p. 152. Puede verse también J. Igal, "Dos notas al tratado 'Sobre los números' de Plotino", *Estudios clásicos*, XIV, 1970, pp. 453-472. Y

[37] Cf. Bréhier II, pp. 89-90 y Armstrong, *Plotinus* II, p. 192.

[38] Cf., p. ej., P. Hadot, *Plotin*, p. 184.

[39] En efecto, estos tratados son del curso 266/267.

[40] Probablemente la presentación en el Cap. 12 del universo o animal sensible como imagen del mundo inteligible, tenga también que ver con nuestra polémica.

[41] La expresión puede indicar novedad (rec. para el mismo Plotino, *Enn.* VI, 9 (9), 10 y el comentario de P. Hadot en *Annuaire 1971-1972. Ecole Pratique des Hautes Etudes*, pp. 270-273), ella no es ajena a otras orientaciones religiosas, cf. C. H. V, 9 (Festugière, I, p. 63): "εἰ δὲ τί με καὶ τολμηρότερον ἀναγκάζεις εἰπεῖν".

[42] Cf. Bréhier VI, 2a. p., pp. 120 y ss., Cilento, "La radice metafisica della libertà nell' antignosi plotiniana", *La Parola del Passato*, 1963, fasc. 89, pp. 94-123.

[43] Cf. Beutler-Theiler IV b, pp. 355-358 y antes para el sentido del tratado, P. Henry, "La liberté chez Plotin", *Rvue. Neosch. de Phil.*, 1931, pp. 50-79; 180-215 y 318-319.

[44] No confirman tampoco la interpretación los restantes testimonios del Abismo entre los ofitas (*Adv. Haer.* I, 30, 1, Harvey I, p. 226), Marcos el valentiniano (*ib.* I, 14, 9, Harvey I, p. 144), Segundo (*Ib* I, 11, 5, Harvey I, p. 107), etc. Las fuentes *in extenso* pueden controlarse en A. Orbe, *Est. Val.* I/1, pp. 58 y ss.

[45] Cf. *art. cit.*, pp. 108-110 y repetido en *Paideia, passim* como en "Stile e sentimento tragico nella Filosofia di Plotino", *Le Néoplatonisme*, pp. 37 y ss.

[46] Esto es lo que surge de los testimonios gnósticos, por una parte, ver *supra*, n. 44 y de *Enn.* II, 9, por otra, en donde las únicas referencias. las pertenecientes a las primeras líneas del cap. I, se encuentran en relación con un resumen que es obra del mismo Plotino

y sólo muy de pasada con el gnosticismo. Ver p. 212 y p. 276. n. 6. Otra línea de investigación podría inaugurarse teniendo en cuenta que Plotino se pudiera referir al origen del cosmos según los gnósticos. Así el *Tratado sobre el origen del mundo* de N. H. dice ya al comienzo: "Los dioses de este mundo y los hombres también, todos dicen que nada existía antes del Caos, pero demostraré que todos están en el error".

[47] Lo advertía Bréhier II, p. 10, n. 1, aunque explicándolo a su modo. J. Baruzi, *art cit.*, le dedica algunas líneas.

[48] Rec. asimismo las reflexiones de *Enn.* V, 8, 8, ver pp. 167-169

[49] Ver Bréhier III, p. 17 y ss.; Armstrong, *Plotinus* III, pp. 42 y 44, nn.

[50] En este punto la nota de Bréhier III, p. 27, 2, anda desviada.

[51] Ver también III, 7, 11 en que el discurso es puesto en boca del tiempo.

[52] Cf. II, p 130, n. 2.

[53] En V, 3 (49), 12 Plotino rechaza la idea de que lo Uno se esfuerce para producir la Int., como si el esfuerzo (*προθυμία*) fuese un intermediario (*μεταξύ*) entre ambos. Bréhier V, p. 66, n. 1 aboga por una nueva referencia y condenación por parte del maestro neoplatónico de la multiplicación de hipóstasis. Ciertamente entre algunos valentinianos se encuentra mitificado el primer acto emanativo del Ser Supremo a través de su Voluntad (*Thélesis*). Por aquí podría orientarse la investigación. Dice Ireneo: "Los más sabios de entre los de Ptolomeo enseñan que el Abismo aquel tenía dos cónyuges, a las que llaman igualmente disposiciones, *Ennoia* y *Thélesis*. Primero, en efecto, según dicen, pensó emitir y luego quiso. Por eso también cuando estas dos disposiciones o virtudes, el Pensamiento y la Voluntad, se unieron, tuvo lugar la emisión del Unigénito y de la Verdad, también unidos en pareja" (*Adv. Haer.* I, 12, 1, Harvey I, pp. 109-110). Pueden verse también las reflexiones de A. Orbe, *Est. Val.* I/1, pp. 312 y ss. El apelativo *Prothymía* referido a las hipóstasis no lo conocemos.

[54] Entre los gnósticos la ignorancia es el fundamento del mal. Ver *E. V.* 24, 31-37 (Ménard, p. 47), *ibid.* 29, 29-37 (Ménard, p. 56). Así dicen los marcosianos: "La redención perfecta es el conocimiento mismo de la grandeza indecible. En efecto, habiendo llegado a ser la deficiencia (*hystérema*) y las pasiones por causa de la ignorancia, toda la constitución que deriva de la ignorancia es disuelta por el conocimiento, de modo tal que la gnosis es la redención del hombre interior", *Adv. Haer.* I, 21, 4, Harvey I, p. 186, igualmente I, 16, 2, p. 161. Véanse las completas pp. de A. Orbe, *Est. Val.* IV, pp. 250 ss.

[55] ¿Podría haber aquí una crítica a las cuatro pasiones de Sofía de las que surgen los elementos? En *Adv. Haer.* I, 4, 1, Harvey I, pp. 34-36, se habla de pena (λύπης), de temor (*φόβος*), de dificultad (*απορία*) y de ignorancia (*ἄγνοια*), dos de las pasiones aquí señaladas; pero *Apoc. de Juan* (Códice II) nombra las dos citadas aquí y sustituye las dos diferentes por concupiscencia (*ἐπιθυμία*) y placer (ἡδονή). Siendo así las cosas no se andaría tan descaminado en poder aceptarlo. Para las pasiones de Sofía cf. A. Orbe, *Est. Val.* IV, pp. 405-406.

[56] Ver ya Bréhier II, p. 42, n. 1.

[57] Diferente es (téngase presente p. 283, n. 17a) lo afirmado sobre los valentinianos *apud* Hipólito, *Elenchos*, VI, 32, 4: "Ellos (=los Eones) envían entonces afuera al Fruto común del Pleroma, para ser el compañero de Sabiduría exterior y el 'corrector' de las pasiones que ella había experimentado buscando a Cristo" y los marcosianos: "A causa de Sofía, el que estaba establecido en el Pleroma ha descendido, enviado hacia la que se había separado, para corregir lo hecho . . .", Ireneo, *Adv. Haer.* I, 14, 5, Harvey I, p. 138. Puede verse, Sagnard, *La Gnose*. . ., pp. 369 y ss. Se referirá a esto la nota de Bréhier II, p. 42.

[58] Ver en sentido contrario, p. ej., A. Orbe, *Est. Val.* II, p. 318, n. 127 *in fine*.

CAPITULO VI

EL TESTIMONIO DE PORFIRIO *

"En su tiempo[a] ya existían entre los cristianos otros muchos, y en contraste[b] entre ellos constituían una escuela filosófica[c] inspirada en la filosofía

* Este capítulo fue anticipado como artículo con el título de "Gnostica. El capítulo XVI de la Vida de Plotino de Porfirio" en *Salesianum*, XXXVI, N° 3 (1974), pp. 463-478, de lo que estamos muy agradecidos a la dirección de la revista. La redacción aquí ofrecida transforma radicalmente algunos de sus puntos, lo que debo a las sabias sugerencias filológicas del P. Jesús Igal, en carta del 11 de febrero de 1975, cuyas razones al término del trabajo me han convencido definitivamente e incluso a colocar en último lugar el presente capítulo.

[a] = κατ' αὐτὸν, con significado cronológico-generacional. Cf. *V. P.* I, 1: "Πλωτῖνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος ἐῴκει"; VII, 24-25: "ὁ Φίρμος κεκλημένος, ἀνδρῶν τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοκαλώτατος γεγονὼς..."; XX, 9-12: "Ἔτι δὲ τοῦ Λογγίνου ἃ ἐν συγγράμματι γέγραφε περὶ Πλωτίνου τε καὶ Ἀμελίου καὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν γεγονότων φιλοσόφων. Llama así la atención J. Zandee, *The Terminology of Plotinus...*, Istanbul, 1961, p. 2: "*there were many Christians* in the school (el subrayado es nuestro) of *Plotinus among whom were also persons influenced by the classical philosophy sectarian...*". Más fundamentado E. Elorduy, *Ammonio Sakkas*, Oña, 1959, p. 371, n. 66 y pp. 390 y ss. C. Schmidt, ya veía correctamente: "*d. h. zu Plotins Zeit gab es...*", *Plotins Stellung...*, Leipzig, 1901, pp. 13-14, como unánimemente los traductores. *Vide infra.*

[b] La frase inicial de nuestro capítulo: "Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἱρετικοὶ δὲ... οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ...", ha sido interpretada diversamente. Así corren versiones diferentes. E. Bréhier, *Ennéades*, Paris, 1954, I, p. 17: "*De son temps, il y avait beaucoup de Chrétiens, entre autres Adelphius et Aquilinus, des sectaires...*", probablemente en el espíritu de M.-N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin*, Paris, 1857 (reimp. 1968), I, p. 17, que ofrece: "*Il y avait dans ce temps là beaucoup de Chrétiens. Parmi eux se trouvaient des Sectaires... tels étaient Adelphius et Aquilinus*". Cilento, *Enneadi*, Bari, 1947, I, p. 19: "*Di cristiani, al suo tempo, ve n'eran molti e diversi; settari, che si...*" Mackenna, *Plotinus, The Enneads*, London⁴, 1969, p. 11: *Many Christians of this period –amongst them sectaries...*"; Harder, *Plotins Schriften* V, c, p. 25: "*Es gab dort zu seiner Zeit zahlreiche Christen, darunter auch als von der antiken*

tradicional[d], los discípulos de Adelfio y de Aquilino, los que habían adquirido[e] muchos escritos de Alejandro de Libia, de Filocomo, de Demóstrato y de Lydo[f] y que mostrando[g] revelaciones de Zoroastro, de Zostriano[h], de

Philosophie beeinflusste Sektierer. . ."; A.-H. Armstrong, *Plotinus* I, p. 45: *"There were in his time many Christians and others, and sectarians. . .".* De todas estas dificultades e interpretaciones toma conciencia plena V. Cilento, cf. *Paideia antignostica*, Firenze, 1971, p. 223. El paso ha sido analizado o pasado por alto por diferentes intérpretes. Así, C. Schmidt, *o. c.*, pp. 13-14; J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages Hellénisés*, Paris, 1938, II, p. 249, omiten el problema; A. J. Festugière, *RHT*, I, Paris, 1950, p. 43, parece seguir a Harder. En la quinta reunión de los *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Puech plantea claramente el problema y da su propia solución: *álloi*, debe relacionarse con *Khristianón*, de ese modo Porfirio distingue un grupo particular dentro de los creyentes ordinarios que se inspira en la "filosofía antigua" (*sic*), cf. H.-Ch. Puech, "Plotin et les Gnostiques", Genève, 1960, p. 163 y confirmación en la discusión final p. 175. De esta interpretación se hace eco últimamente Cilento (ver más arriba), para aclarar su anterior versión. Nosotros, *l. c.* p. 464, traducíamos: "En su tiempo, empero, ya existía un número grande y diverso de cristianos y partidarios de escuela que habiéndose alejado de la filosofía tradicional eran discípulos. . ." y J. Igal: "Entre los numerosos cristianos contemporáneos de Plotino, formaban secta aparte –una secta inspirada en la antigua filosofía– los adeptos de Adelfio y de Aquilino". Nos hemos alejado, pues, de nuestra anterior versión y de las razones históricas allí apuntadas, por considerar las de J. Igal más fieles a la letra del pasaje. Ahora, por lo tanto, coincidimos con Puech-Dodds-Igal, y estas son las razones filológicas:
1° el *μὲν... δέ* coordina adversativamente y a ambos miembros toca el *τῶν Χριστιανῶν*; 2° la expresión *πολλοὶ καὶ ἄλλοι* se toma con el significado clásico registrado en Hesíodo, *Teog.* 363 y consignado por el L.S.J. y *ἄλλος* con matiz prospectivo; 3° *γεγόνασι(ν)* cambia su significado en la segunda proposición y tiene por sujeto a *οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον* y por predicado a *αἱρετικοί*. Presentadas nuevamente así las cosas seguimos en desacuerdo con el esfuerzo interpretativo del P. Elorduy, *o. c.*, pp. 369 y ss. y nos parece apoyada en el vacío la más reciente interpretación de J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, 1967, p. 14.

[c] = *αἱρετικοὶ ἐγένοντο.*

[d] = *ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι.* Tomo *ἀνάγομαι ἐκ* en pasiva y por ello con el significado habitual de "derivar de", que se aviene bien con la anterior versión. El *τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας* lo interpretaba Bouillet I, p. 17, n. 2: "de la filosofía de Pitágoras y de Platón". Ver también C. Schmidt, *o. c.*, pp. 14-15 y lo afirmado por Longino sobre Plotino en *V. P.* XX, 71-73 y XXI, 5-6. Igal nos sugiere "de la vieja filosofía de Zoroastro", o sea, de la filosofía religiosa zoroástrica, lo que parecería dar a entender el mismo Porfirio con el posterior empleo, ls. 17-18 de *τοῦ παλαιοῦ Ζωροάστρου τά...* y *εἵλοντο.*

[e] *κεκτημένοι.*

[f] Los Mss. conservan un *καὶ* y así lo recogen H.-Sch.[1] No obstante la glosa de Reinesius permite un *τοῦ* en su lugar; resultaría así, Demostrato el Lydio, como place a Puech, *l. c.*, p. 164. Puede contrastarse antes, Bidez-Cumont, *o. c.*, II, pp. 250, n. 2 y, al pasar, Festugière, *RHT*, I, p. 43, n. 13.

[g] = *προφέροντες*, en un contexto semejante, Theodoreto, "*Προφέρουσι δὲ αὐτοῦ* (= Judas) *καὶ Εὐαγγέλιον*", *Haer. Fab. Comp.*, P. G. 83, 368 B. *Si lubet*, A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Madrid, 1963, p. 71.

[h] J. Doresse, "Les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée" en *Coptic Studies in Honor of Walter E. Crum*, Boston, 1950, pp. 260-261, apoyándose en la criptografía por él descifrada de las líneas que siguen al *Apocalipsis de Zostriano* encontrado en Nag-Hammadi, a saber: *"Logos alétheias Zostrianou theós alétheias logos Zoroastrou"*,

Nicoteo, del Alógenes, de Meso[i] y de otros semejantes, engañaban totalmente a muchos y ellos mismos se engañaban, pretendiendo que Platón no ha penetrado en la profundidad del ser inteligible[j]. De allí que Plotino refutándoles a menudo en las reuniones de la escuela[k] y habiendo escrito también un libro[l], que nosotros hemos titulado 'Contra los gnósticos', nos dejó juzgar el resto. Así Amelio se adelantó escribiendo hasta cuarenta libros contra el libro de Zostriano. Yo mismo, Porfirio, del mismo modo, tengo compuestas numerosas refutaciones contra el de Zoroastro, mostrando tanto que el libro era totalmente[m] espúreo y reciente como que está confeccionado por los que han constituido la escuela para aparentar que las doctrinas que han elegido honrar, eran del antiguo Zoroastro" (Porfirio, V. P. XVI).

Esta breve noticia de Porfirio sobre los gnósticos que estuvieron en relación con Plotino, nos facilita dos tipos diversos de informaciones: a) noticias históricas exclusivas de Porfirio y b) informaciones que pueden ser confirmadas por las mismas *Enéadas*.

Pertenecen a *a*): 1) los datos sobre la identificación de algunos de los gnósticos que estuvieron vinculados a la escuela plotiniana; 2) el tipo de literatura que empleaban; 3) la actividad literaria antignóstica de Amelio y del mismo Porfirio. Corresponden, sin embargo, a *b*): 1) la existencia de personajes gnósticos en la escuela de Plotino; 2) el carácter sectario de estos grupos; 3) la falsedad de la doctrina que difundían y el carácter proselitista que animaba a sus sustentadores; 4) su pretendido platonismo; 5) la insistencia repetida de Plotino en refutarles y el alegato principal que les dedicó; 6) el carácter fragmentario de la exposición sobre los gnósticos por parte de Plotino y el dejar al cuidado de sus alumnos el ampliar conocimientos al respecto.

Los elementos de *a*) 1) y 2) constituyen un mero registro de

transformaba ambos escritos en uno. Sin embargo, Porfirio es bastante claro. Cf. Puech, "Les Nouveaux Écrits Gnostiques découverts en Haute-Egypte", *ibidem*, pp. 107-108 y "Plotin et les gnostiques", p. 173.

[i] La edición crítica registra aquí la *lectio difficilior*, atestiguada por algunos Mss. frente a la más sencilla por su significación de *μέσου* –intermediario–. La conjetura equivocada de A. Neander, *Μωΰσου*, ya hacía dudar a C. Schmidt, *l. c.*, p. 15. Los manuscritos de Nag-Hammadi confirman la solidez del texto. Cf. Puech, "Les Nouveaux Écrits . . .", p. 106, n. 1 y p. 132. Igualmente, "Plotin et les Gnostiques", pp. 165 y 177-178.

[j] = *εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας*, manteniendo la ambigüedad que va de la terminología plotiniana a la de los gnósticos (esencia, ser, sustancia). *V. g.*, *Enn.* V, 5, 5, 14: "*καὶ τὸ εἶναι δὲ τοῦτο ἡ τῆς οὐσίας δηλωτικὴ ὀνομασία*"; II, 9, 18: "*πότερον οὐσία τοῦτο ἤ, ὥς φασιν, ἐννόημα*".

[k] = *ἐν ταῖς συνουσίαις*. Cf. asimismo *V. P.* I, 13 y I, 14; XXI, 13.

[l] Porfirio no hace referencia al "gran tratado", sino sólo a *Enn.* II, 9, ya separada.

[m] = ὅλως, con H.-Sch., *Pl. Op.* I, p. 21. *Vide* ap. crítico.

personas y de cosas y ahuyentan fácilmente las dudas sobre un tipo de información infiel; *a*) 3), por su carácter más subjetivo, da mayores alientos a la duda o, por lo menos, exige una lectura alerta.

Las diferentes notas de *b*) son aún más peligrosas. En efecto, la aparente repetición de las mismas informaçiones no tiene por qué ser la confirmación definitiva de los mismos hechos históricos, sino que también puede tratarse de elementos extraídos por Porfirio de la lectura de las *Enéadas* o moldeados en su mente bajo la influencia de la atmósfera escolar. A esta última naturaleza nos parecen responder *b*) 2), 3) y *b*) 4); *b*) 1), 5) y 6) muestran una mayor objetividad e interés descriptivo, aunque en algunos casos –*b*) 5)–, las noticias de Porfirio y de su maestro no coincidan en todos los pormenores.

Veamos, pues: *a*) y *b*) 1) pueden unificarse. Ha habido, efectivamente, gnósticos en la escuela de Plotino. Ello, como se ha visto, es un dato autobiográfico del mismo Plotino: "En verdad para nosotros hay cierta consideración por algunos de los amigos (φίλοι)[1], que habiendo encontrado esta doctrina antes de llegar a ser nuestros amigos, no sabemos cómo, permanecen en ella . . . Pero nosotros en tanto que hablamos dirigiéndonos a los íntimos (γνώριμοι), no a ellos . . ." (*Enn.* II, 9, 10) y, en segundo lugar, un hecho concreto, la presencia (que no hay justificación en todo el curso para que haya sido física)[2] de un antagonista colectivo, silencioso y real que se manifiesta particularmente a todo lo largo de *Enn.* II, 9, tras los numerosos αὐτοί y φήσουσιν, que pueblan el alegato. Aquí, por lo tanto, Porfirio no sólo es imparcial con la realidad histórica, sino que al mismo tiempo nos facilita nombres que no ha dejado registrado Plotino. Estos gnósticos de la *synousía* plotiniana eran discípulos de Adelfio y de Aquilino. Lamentablemente de estas cabezas visibles de los gnósticos combatidos por Plotino sabemos muy poco. Nada de Adelfio[3] y un poco más de Aquilino. En efecto, las dos noticias que poseemos de personajes registrados bajo el nombre de Aquilino, levantan sus sospechas. Son éstas: "Tuvo ciertamente como él (= Porfirio) escribe, algunos condiscípulos eximios, Orígenes, Amelio y Aquilino, de los que aún se conservan libros, pero ningún tratado; ya que por más que sus doctrinas tengan una bella disposición, su estilo está muy vacío de encanto y se difunde por sus razones. No obstante Porfirio alaba a estos hombres por su elocuencia, aunque les rehúye todo atractivo y sólo proclama y pregona a su maestro, no habiendo dejado de lado ninguna idea del saber" (Eunapio, *Vitae philosophorumac sophistarum*, Boissonade, p. 457)[4]. Y "también Aquilino en la *Memoria sobre los números* dice

así: 'Maia existe en tanto ha precedido a ésta (= la materia) que está en lo sensible, precisamene como un logos que es señor de la extensión a través de todas las cosas, por lo que justamente la llaman también madre de Hermes; tal materia, sin embargo, como inteligible es la que permite la ordenación del progreso sensible y efectuar la generación de los seres, porque los seres están compuestos de materia y forma'. Así sostienen la mayoría de acuerdo con la ciencia de dios y de la naturaleza que Maia es como el agua" (Joannis Laurentii Lydi, *Liber de mensibus*, Wuensch, p. 128, 11 ss.)[5].

La noticia de Eunapio presenta dos dificultades, una tiene que ver con el condiscipulado de Porfirio, Orígenes, Amelio y Aquilino; la otra, con la identificación del Orígenes aquí mencionado ¿Se trata del pagano o del cristiano? Parecen existir buenos elementos para optar en el último caso por la segunda alternativa, ya que el Orígenes pagano no deja de ser una invención de los intérpretes de Porfirio[6]. Siendo así quedarían algunos puntos por aclarar de la primera dificultad.

Eunapio dice haber leído su información en Porfirio. Preguntamos nosotros ¿En dónde? ¿En *Vita Plotini*, en el *Katá Khristianón*, o en otra parte? En efecto, mientras el tenor de la noticia refleja a Porfirio: tres grandes personalidades (Orígenes, el gran maestro alejandrino reconocido por la ciencia de su tiempo –y siendo el cristiano quedan eliminadas las dudas sobre su producción escrita y la declaración de Longino adquiere carácter limitado, pero no resolutivo (V. P. XX)–, Amelio, el reputado asistente de Plotino y Aquilino, maestro gnóstico al que no faltaban seguidores); pero sostenedores de una doctrina que ni por su buena exposición ni por su perfección, igualaban a su maestro. Recuérdese que el mismo Porfirio ya los desestimó en otras oportunidades, aunque ello no le permitió dejar de reconocer su celebridad. Así: "Esta suerte de absurdo (= la exégesis alegórica de las Escrituras) viene de un hombre . . . que fue muy célebre y lo es aún por los escritos que ha dejado, Orígenes" (Porfirio, *apud* Eusebio, *H.E.* VI, 19, 5; Bardy, p. 114), el párrafo justificativo del final de la carta de Amelio Gentiliano a Porfirio (V. P. XVII)[7] y todo el tono polémico del cap. que analizamos para el caso del maestro gnóstico); la contradicción de Orígenes condiscípulo de Plotino en relación con Ammonio Sakkas (*V.P.* III, parcialmente en Eusebio, *H.E.* VI, 19, 6; Bardy p. 114), pero al mismo tiempo de los alumnos de Plotino (Amelio, Aquilino, el mismo Porfirio) salta a la vista y lo subrayaba oportunamente H.-Ch Puech. Sin embargo, nos parece, esto no es óbice para desestimar tan precioso testimonio, máxime cuando la

confusión del lexicógrafo puede haberse originado en la lectura del mismo Porfirio sobre la base de *V.P.* XIV *in fine* y *Contra Christianos, apud* Eusebio, *l.c.*: "... un hombre que yo he encontrado en mi juventud ..."[8].

Y si el Aquilino mencionado en forma no absolutamente feliz por Eunapio tiene grandes probabilidades de ser el personaje de *V.P.* XVI[9], con mucha mayor razón puede ser la misma persona el autor de la *Memoria sobre los números* que nos ha conservado nominalmente J. Lydus. Es cierto que cinco o seis líneas de griego dan más para fantasear que para identificar a un personaje y que ni siquiera se puede tener una entera seguridad de haber captado el sentido real de esas pocas frases[10]. Sin embargo, es cierto que esos renglones tienen que ver con una exégesis de Maia, que ella personifica aquí a la materia inteligible y que ésta aparece como condición de posibilidad de la materia sensible y así de la existencia del mundo del devenir. Por otro lado, las palabras subsiguientes de J. Lydus, trazan una analogía con el agua, que hace pensar en las aguas superiores e inferiores como correspondientes a dos estadios de la materia.

El mismo título del escrito de Aquilino *Ὑπόμνημα τῶν ἀριθμῶν*, ya hace pensar en una atmósfera pitagórica[11], la misma, por otra parte, que preside el tratado homónimo de Plotino y, en general, sus especulaciones sobre el número esencial y el cuantitativo. La distinción y jerarquía de las dos materias está en Plotino, pero también sobre la base de inclinaciones pitagóricas posibles de rastrear en la Antigua Academia[12] y la aplicación de una semejante exégesis a una divinidad mitológica, señala la misma orientación y gustos filosóficos. Propensiones, además, de las que no están exentos los naasenos de la noticia de San Hipólito, que, a prestar fe a los trabajos de Carcopino, nos habrían también dejado ilustrada su actividad exegética en el hipogeo de los Aurelios[13].

Podemos, pues, concluir con este punto afirmando que Porfirio amplía ciertamente los datos de Plotino, pero que son los testimonios históricos los que se muestran reacios a hacernos más útil la información que nos prestan.

a) 2) Puede integrarse con la primera parte de *b*) 6). Efectivamente, también ha dejado escrito Plotino: "Pero dejo a vosotros, leyendo sus libros (*ἀναγιγνώσκουσιν*), investigar el resto y examinar aquello por doquier" (*Enn.* II, 9, 14 y en el mismo sentido II, 9, 10). Es decir, que lo aquí dicho, junto con lo notificado por Porfirio, indica que estos gnósticos tenían libros, sobreentendiendo que también algunos de ellos habían llegado a manos de Plotino y de

sus discípulos. No dice más el maestro, pero el alumno nos da en parte la procedencia y los títulos de aquella biblioteca.

Tenían aquellos hombres libros de otros personajes desconocidos (Alejandro de Libia, Filocomo, Demóstrato y Lydo)[14]. En este caso la falta de identificación histórica no es tan sentida como la de Adelfio y Aquilino, ya que los autores en cuestión no tienen por qué ser necesariamente doctores gnósticos, pues las obras que aquí se les atribuyen son *syngrámmata*, libros en sentido general[15]. Pero para nuestra fortuna agrega Porfirio que estos sectarios usaban también revelaciones (ἀποκαλύψεις), género de escritos que si bien no es exclusivamente gnóstico[16], sí ha sido muy usado por ellos. Y hay más, los títulos de los apocalipsis citados por Porfirio, sí han podido ser en su gran mayoría identificados como gnósticos. Manejaban, agrega Porfirio, otras revelaciones además de éstas, pero las aquí consignadas son suficientes para reconocer su sello decididamente gnóstico. En este punto las investigaciones de H. Ch. Puech han sido fundamentales y los manuscritos de Nag-Hammadi, han permitido más de una verificación.

Revelaciones de Zoroastro y de Zostriano. Estos nombres ya suelen aparecer juntos en testimonios de la Antigüedad. Así Arnobio en *Adversus Nationes* I, 52, *in initio,* al oponer el poder de Jesucristo al de los magos, convoca al confrontamiento a gran número de ellos y dice: "Bien, si quieres que venga ahora algún mago Zoroastro por la zona del fuego, de alguna alejada parte del mundo, si aceptamos la autoridad de Hermippo. Y con él que venga el Bactriano, cuyas proezas relata Ctesias, en el primer libro de sus *Historias,* también Armenio, el nieto (*nepos*) de Zostriano y Pánfilo, el amigo de Ciro; pueden también venir Apolonio, Damigerón, Dárdano, Belo, Juliano, Baebulo y cualquier otro exista que se diga poseer primacía y fama en semejante magia". Aquí, pues, aparece Zoroastro vinculado a Zostriano, y en forma aclaratoria, indicando que Zostriano es un antecesor y familiar de Zoroastro, el que se muestra aquí bajo otros tres nombres más, que ilustran diferentes situaciones de su leyenda en Occidente: Bactriano, Armenio y Pánfilo. Que el profeta Zoroastro pueda mostrarse bajo el apelativo de "Bactriano", es hecho patente por un texto anterior del mismo Arnobio: "Cuando entre los asirios y los bactrianos bajo Nino y Zoroastro no sólo de antiguo hubo un conflicto con la espada y el músculo, sino también con las artes esotéricas de los magos y caldeos ¿Cuál fue la causa de su hostilidad?" (*Adv. Nationes* I, 5). Aquí la persona del antiguo Zoroastro es al mismo tiempo la de un legendario rey de Bactria[17]. Por otro lado, la vinculación del perso-

naje iranio a Armenio y Pánfilo puede haber llegado a Arnobio a través de un comentario de Numenio y Cronio al mito de Er según se da en *Rep.* X al final[18]. Entre las frases de Arnobio, es posible que no todo sea claro, pero están las pistas de una tradición piadosa que florecía en los primeros siglos de nuestra era y que encuentra también sus ecos entre los gnósticos. Así Clemente Alejandrino ha dejado escrito: "El persa Zoroastro el Mago, ha sido emulado por Pitágoras y los que siguen la herejía de Pródico se jactan de que poseen libros apócrifos escritos por este hombre" (*Str.* I, 15, 69, 6, Stählin, p. 44)[19] y la versión larga del *Apócrifo de Juan*, dice también: "Hay, en efecto, otros (seres) por encima del resto de las pasiones, que no te digo; por otro lado si quieres conocerlos, se encuentra escrito en el libro de *Zoroastro*"[20].

Entre los manuscritos de Nag-Hammadi no ha aparecido un apocalipsis bajo el patrocinio de Zoroastro, pero, como ya se ha adelantado[20a] su nombre aparece ligado al de Zostriano en la segunda de las criptografías que cierran la *Revelación de Zostriano.* Y ahora, ya comprobada la autenticidad del destinatario del apocalipsis descubierto en Nag-Hammadi y su unicidad, se explica razonablemente la presencia de ambos nombres en el colofón descifrado por Doresse. Y no precisamente para indicar que el tal escrito era doble, sino para aclarar (como probablemente también en Arnobio) la excelsitud del nombre de Zostriano a través de un miembro de la misma legendaria familia, pero mucho más difundido y conocido por algunos creyentes de la época[21].

Apocalipsis de Nicoteo. Del mismo modo el escrito de Nicoteo se muestra como un apocalipsis real usado por los gnósticos. El personaje es expresamente citado en una obra gnóstica, el *Tratado sin nombre* del códice de Bruce, en el que está escrito: "Nicoteo ha hablado de esto y le ha visto, porque aquél existe. El ha dicho: existe el Padre que es superior a todo lo perfecto (*τέλειοι*)"[22]; pero el mismo Nicoteo es también varias veces encontrado en el *Comentario sobre la letra omega,* del alquimista Zósimo: "la letra omega, la redonda, la de dos partes, la que pertenece a la séptima zona, la de Cronos, según el sentido corpóreo (porque según el significado incorpóreo es otra cosa, inexplicable, que sólo Nicoteo el oculto ha sabido)...". . . "Su nombre propio (el del hombre espiritual que está en el interior de Adán) hasta hoy lo ignoro, pues sólo Nicoteo el inhallable lo ha conocido"[23]. Dato, éste último, que nada tiene de extraordinario, ya que el uso en el escrito alquímico del siglo III de obras gnósticas, del hermetismo y del esoterismo hebreo, es bien visible[24]. Y puede añadirse una nueva nota que orienta sobre la vigencia del personaje que nos ocupa entre los

gnósticos. Nicoteo hace aparición en el *Anónimo de Bruce* junto con otra figura, la de Marsanés[25], que se reencuentra, a su vez, entre los arcónticos, según la noticia de Epifanio: "Y estos hombres dicen que hay también otros profetas (además de Seth y de sus siete hijos), Martiades y Marsianos, que fueron acogidos en el cielo y tres días después descendieron" (*Panarion*, 40, 7, 6)[26].

Apocalipsis del Alógenes o de los Alógenes. La existencia de tal revelación dejó de ser una incógnita hace cerca de cuarenta años[27]. H.-Ch. Puech investigando tres de las noticias que se poseen de los audianos, a través de las informaciones de Teodoro bâr Konai, Agapio de Menbidj y Gregorio bâr Hebreo, determinó claramente el uso de un libro de los *Extranjeros* por parte de la secta siríaca combatida por estos heresiólogos. Tanto este escrito como los apocalipsis de *Abraham* y de *Juan*, habrían sido tomados a grupos gnósticos de anterior existencia. De aquella comparación de noticias disímiles puede extraerse, aparte de los títulos de obras, una frase común perteneciente a nuestro escrito: "Concibe de mí, antes que los dioses que están debajo de mí, te dejen encinta" (art. cit., pp. 946-947). Pero son otros, además, los textos heresiológicos que confirman asimismo la existencia de esta revelación gnóstica. La noticia que Epifanio da sobre los sethianos, para mayor garantía, reúne los tres escritos y dice así: "Escribieron algunos libros bajo los nombres de grandes hombres; dicen que hay siete libros que reciben el nombre de Seth y algunos otros diferentes que llaman *Extranjeros* ('Αλλογενεῖς); otros que llaman un apocalipsis toma su nombre de Abraham'... Y sometiendo sus mentes a una gran locura, dicen que Seth tuvo una esposa llamada Norea" (*Panarion*, 39, 5, 1-2, Holl, p. 75). Y más adelante el mismo escritor eclesiástico, informando ahora sobre los arcónticos: "También ellos usan los libros llamados *Extranjeros*; en efecto, hay libros que llevan tal nombre" (*Pan.* 40, 1, 2, 2, Holl, p. 82)[28].

Los manuscritos de Nag-Hammadi nos han proporcionado también un *Alógenes Supremo*[29], así como una revelación dirigida a Meso[30] de los que hasta el presente sabemos muy poco.

a) 3) Esta noticia corre por cuenta de Porfirio. Distingue claramente el escritor tirio los *Apocalipsis de Zostriano* y de *Zoroastro* y atribuye la primacía de la actividad refutativa a Amelio, lo que se incluye dentro de la proximidad y competencia que le correspondía como el asistente de Plotino[31]. Poco dice Porfirio de la utilidad de aquella refutación, enaltece, sin embargo, la eficacia de la propia, aunque sus declaraciones exigen ser tomadas con cuidado, sobre todo en lo que se puede referir al contenido objetivo de la

tal confrontación. Las razones de nuestras dudas son dos: a) dice Ireneo de los marcosianos: "Y sobre esto aportan (παρεισφέρουσιν) para admiración de los insensatos una multitud indecible de escritos (γραφῶν), apócrifos y espúreos (νόθων), que ellos mismos han confeccionado (ἔπλασαν)" (*Adv. Haer.* I, 20, 1, Harvey I, p. 177), expresión muy próxima a la de Porfirio y que se podría reducir a un mero recurso expeditivo de condena. Pero lo más importante, *b*) Porfirio era hombre de amplias informaciones y muy curioso de las cosas del Oriente[32], pero ello no le daba ningún tipo de privilegio para ser justo con lo ajeno. Para él el *Apoc. de Zoroastro* era "totalmente espúreo, (νόθον), reciente (νέον) y fabricado (πεπλασμένον)", para aparentar antigüedad (rec. asimismo *Enn.* II, 9, 6, primera parte), lo que es muy similar a lo anterior, como queda dicho, pero sobre todo, por los resultados que alcanza, se deduce que el procedimiento de trabajo que pudo haber empleado aquí el ocasional adversario de los gnósticos, siguió probablemente el mismo camino que la refutación del libro bíblico de *Daniel* en el *Contra Christianos*, ya que la analogía de las conclusiones es palpable.

Lo esencial de esta parte de la ofensiva contra los cristianos se encuentra conservado por San Jerónimo. Nos dice el docto hombre de la Iglesia que el libro XII de los quince que Porfirio dedicó a combatir al cristianismo, estaba escrito para refutar el libro de *Daniel*. Y la breve síntesis que se nos facilita al comienzo de la Int. del *Comm. in Dan.*, resume el ataque en dos ideas fundamentales:

1) El libro de *Daniel* no es de tal autor, sino de alguno posterior que vivió en Judea en la época de Antíoco Epífanes.

2) Lo dicho en tal escrito sobre acontecimientos pasados es correcto; en donde el autor se refiere al futuro, miente.

Ahora bien, para desenmascarar este pretendido fraude, Porfirio utiliza como control lo escrito por los historiadores griegos, romanos y judíos, tanto para resolver el problema de la autoría, como para refutar el significado de los acontecimientos que se relatan en los últimos capítulos. Es decir, se deja de lado tanto el significado de la pseudoepigrafía veterotestamentaria[33], como el contenido religioso de estos últimos capítulos. El extenso extracto (W) del fragmento 43 que nos facilita Harnack, es muy claro: "*. . . et hoc, inquit, de Antiocho scriptum est, qui vadens in Persidem Lysiae, qui Antiochiae et Phoeniciae praeerat, reliquit exercitum, ut adversus Judaeos pugnaret urbemque eorum Jerusalem subverteret; quae omnia narrat Josephus historiae auctor Hebraeae, quod talis fuerit tribulatio, qualis nunquam, et tempus advenerit quale non fuit ex quo gentes esse coeperunt usque ad illum tempus. Reddita autem victoria et*

caesis Antiochi ducibus ipsoque Antiocho in Perside mortuo salvatus est populus Israel, omnes qui scripti erant in libro dei, hoc est, qui legem fortissime defenderunt, et a contrario qui deleti sunt de libro, hoc est, qui praevaricatores existerunt legis et Antiochi fuerunt partium. Tunc, ait, hi qui quasi in sepulcris miseriarum reconditi ad imperatam victoriam de terrae pulvere surrexerunt et de humo alevaverunt caput, custodes legis resurgentes in vitam aeternam et praevaricatores in opprobium sempiternum, magistri autem et doctores, qui legis notitiam habuerunt, fulgebunt quasi coelum, et qui inferiores populos exhortati sunt ad custodiendas caeremonias dei ad instar astrorum splendebunt in perpetuas aeternitatis. Ponit quoque historiam de Maccabaeis, in qua dicitur, multos Judaeorum sub Mathathia et Juda Maccabeo ad eremum confugisse et latuisse in speluncis et in cavernis petrarum ac post victoriam processisse, et haec methaphorikôs quasi de resurrectione mortuorum esse praedicta"[34].

Procedimiento e incomprensión semejantes debe haber usado nuestro autor con el libro de Zoroastro: 1) porque los gnósticos han usado la pseudoepigrafía, justificada doctrinalmente; 2) porque Porfirio no debe haber tenido mayor sensibilidad hacia lo que se decía en el mencionado apocalipsis, que la que también demostró para el libro de *Daniel.*

Con lo dicho, creemos, el cargo de mistificación que el alumno de Plotino hace a los gnósticos, debe resultar tan escasamente válido como el que levantó contra el libro profético que también criticó.

Pasemos ahora, a los datos que pueden ser controlados por las *Enéadas.*

b) 2) Dice taxativamente Plotino: "ellos (= los gnósticos) están diciendo palabras nuevas para confirmación de la propia escuela filosófica . . . En general, sí, algunas de sus cosas han sido sacadas de Platón y otras, cuantas innovan para establecer la filosofía propia, ésas se encuentran fuera de la verdad" (*Enn.* II, 9, 6, 5-6 y 10-12). Y más adelante, a diferencia de otras oportunidades[35], usa técnicamente la palabra, aunque con significado griego[36] y no heresiológico. Se trata, pues, para el maestro neoplatónico, de un grupo que se distingue del pensamiento griego tradicional por su heterogeneidad exegética infundada[37] y que pretende, superando al mismo Platón, crear un nuevo movimiento filosófico. Porfirio, sin embargo, de acuerdo con lo que conoce de los gnósticos que en Roma han frecuentado la escuela de Plotino y concorde también con lo que se desprende del curso profesado en estos años, nos informa que se

trata de cristianos; pero con veleidades especulativas que los permiten distinguir de los demás cristianos y de ellos mismos. Y aún más, que según su entender, estos tradicionalistas sacan su inspiración, según el tenor de sus apocalipsis y particularmente de aquél por él refutado, de las ideas religiosas zoroástricas. Según esto, Porfirio confirma la primera parte de nuestro análisis de la "gran tetralogía": los gnósticos del contorno romano de Plotino no eran más que lo que podían ser, gnósticos cristianos. Pero su información limitada sobre las relaciones de su maestro con el medio del platonismo alejandrino, el de su formación filosófica, le impiden reseñar algunos matices respecto de los adversarios combatidos, que sí reflejan las clases de Plotino. Por otra parte, el biógrafo de Plotino nos da también conocimientos de lo más obvio de aquellos personajes. Ellos debían abrevar en los libros que poseían y que mostraban por garantía de que poseían una doctrina espiritual tan antigua como excelsa[38]. Es esto, igualmente, lo que dice Porfirio que había podido refutar eficazmente[39].,

b) 3) Citamos dos textos típicos: "Si dicen que quieren diferir sobre estas cosas, ningún celo hay en ello, aunque no es conveniente que confirmen sus propias ideas, ante los que les escuchan con el agravio y el insulto a los griegos . . . que digan cuantas doctrinas les son propias . . . mirando a la verdad, no persiguiendo un buen nombre a partir de la censura . . ." (*Enn.* II, 9, 6) y "empero, cuando dicen que ellos están libres de enfermedades, de hablar por temperancia y vida ordenada, se expresarían correctamente . . . pero habiendo supuesto . . . que éstos (= los malos espíritus) pueden ser expulsados por la palabra y proclamándose como muy venerables, podrían aparentar serlo ante la muchedumbre . . . No obstante es claro cómo estas cosas han sido dichas por ellos y *a causa de qué* (el subr. es nuestro)" (*Enn.* II, 9, 14). Sobre la falsedad de la doctrina es ilustrativa la frase citada poco antes: ". . . ésas se encuentran fuera de la verdad"[40].

b) 4) Se trataba de un platonismo que pretendía superar al mismo Platón: "Asimismo mienten en cuanto al tema de la creación y en cuanto a muchas otras cosas de Platón, como si ellos hubieran tenido el conocimiento total de la naturaleza inteligible, pero no aquél ni los demás bienaventurados varones (*Enn.* II, 9, 6). El tema se reitera en varios lugares[41].

b) 5) Plotino ha refutado más de una vez a los gnósticos. No sólo les ha dedicado casi un curso, como hemos visto, para mostrar, primero, en qué se distinguía su doctrina de la de ellos y refutar después lo deleznable de sus enseñanzas (*Enn.* III, 8 (30); V, 8

(31); V, 5 (32) y II, 9 (33)), sino que allí mismo sus invectivas no son anónimas: "De donde que los que le censuran (= al mundo visible) no actúan rectamente . . ." (V, 8, 8): "en verdad, cómo sea el modo de semejante producción (= la del mundo) no lo quieren entender" (V 8, 12). Y particularmente ilustrativo resulta el mismo *Contra Gnósticos:* "No sabemos (= los amigos alcanzados por la doctrina gnóstica) cómo permanecen en ella. Ellos sin embargo no dudan . . . pues nada llegaría a persuadirles" (*Enn.* II, 9, 10)[42].

Pero teniendo en cuenta la segunda parte de lo afirmado por Porfirio, resulta que el mismo Plotino ha declarado que se trataba de clases orales: "pero nosotros en tanto hablamos dirigiéndonos a los íntimos (γνωρίμους) . . . hemos dicho estas cosas, siendo otro el modo con el que uno escribiendo se habría defendido de ellos . . ." (II, 9, 10). Porfirio, sin embargo, parte ya de una situación de hecho que es diferente, el de las *Enéadas* escritas, repartidas en cincuenta y cuatro tratados y ordenados éstos en novenas. Aquí, por lo tanto, la objetividad es también segunda, ya que se refiere a un momento posterior al de la actividad profesoral de Plotino.

b) 6) Estos son los textos: "Por lo tanto es preciso dejar de examinar con detalle, ya que incluso los que han comprendido lo dicho al presente exactamente, tendrán también como saber sobre todas sus restantes cosas" (II, 9, 10) y también oportuno: "Pero dejo a vosotros leyendo sus libros examinar el resto . . ." (II, 9, 14).

Analizado de este modo el testimonio de Porfirio, ha sido posible determinar en qué es fiel el biógrafo a su maestro y en qué no lo es o lo amplía correctamente. Las diferencias parciales parecen surgir del extenso horizonte sobre el gnosticismo que tenía Plotino –gnósticos de Alejandría y de Roma– y del más limitado del discípulo, el área romana. En este sentido Porfirio puede subrayar claramente lo que su maestro calla, que los gnósticos combatidos que se trata de refutar, son cristianos que se distinguen de la generalidad de sus afines espirituales por algunas características que le son propias. Pero en lo fundamental nos confirma lo que el curso de Plotino testimonia, que sus adversarios romanos, los *hairetikói* contra los que se dirigió en *Enn.* II, 9, eran gnósticos valentinianos.

NOTAS AL CAPITULO VI

[1] Sobre el significado de este *filoi* puede verse H.-Ch. Puech, "Plotin et les gnostiques", disc. p. 182. Nosotros pensamos que se trata directamente de ex condiscípulos que también estaban en la escuela de Ammonio Sakkas.

[2] Lo considera diverso Cilento, *Paideia*, p. 270.

[3] En efecto, ni los Adelfios conocidos tienen que ver con nuestro personaje, ni los herejes adelfianos del siglo IV son gnósticos. Ver H.-Ch. Puech, "Plotin et les Gnostiques", p. 164 y más parco aún, C. Schmidt, *Plotins Stellung*, p. 15.

[4] Con la puntuación de C. Schmidt, *o. c.*, p. 15 y la interpretación de W. C. Wright. Difiere el texto que reúne J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913 (reimp. 1964), p. 50, con los restantes extractos biográficos sobre Porfirio. La transformación de Aquilino en Paulinos (rec. *V. P.* VII), como quería Pearson, *Prolegomena ad Hieroclem de providentia*, 1709, p. XXIX y lo seguía J. A. Fabricius: *"Rectius, ni fallor,* οἱ περὶ Αδέλφιον καὶ Ακυλῖνον *latine Adelphius et Aquilinus. Atque Aquilini etiam inter Porphyri* συμφοιτητάς *(rec. V. P. VII) et Originem apud Eunapium mentio. Sed nisi Eunapium fefellit memoriam, omnino Paulinos ibi pro Aquilino legendum ut magnos Pearsonius probe observavit"* (*Bibliotheca Grecae*, 1723, IV, p. 118) junto con Boissonade y Wyttenbach, es inocrrecta, ya que el ferviente amigo de Plotino no era un gnóstico. Puede verse en detalle C. Schmidt, *o. c. pp. 15-16 y, brevemente, H.-Ch. Puech, "Plotin et les gnostiques", p.* 164.

[5] La versión latina que se encuentra en el *Corpus Scriptorum Historiae Bizantinae*, J. Lydus, Bonnae, 1837, p. 88, no parece muy fiel. Dice así: *"Aquilinus autem in Commentario numerarum ita dicit: 'Maia ea est quae –in apertum prodidit, cum dominetur ratio extensa natura per omnia quae sunt, unde nimirum et Mercurii matrem dicunt talis autem materia est ea quae mente percipitur, ut comparat exitum in lucem et generationem afficiat rerum: ex materia enim et forma res constant".*

[6] Cf. H. Dörrie, "Ammonius der Lehrer Plotins", Hermes, 1955, pp. 439-477. K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker*, München, 1962, ha reunido y comentado las 17 noticias que se conservan sobre el autor, con el objeto de recrear un neoplatonismo diverso del de Plotino y más fiel a Ammonio, sobre todo en la identificación Uno/Inteligencia, tomando a la letra a Focio en su resumen sobre Hierocles: "Este fue Ammonio de Alejandría, el inspirado de Dios, quien . . . comprendió bien la doctrina de Platón y de Aristóteles, las reunió en un solo y mismo espíritu y entregó, de este modo, la filosofía en paz a sus discípulos Plotino, Orígenes y sus seguidores", *Bibliotheca*, p. 127, en Bouillet, *l. c.*, p. XCIV. Lo sigue en la primera parte Armstrong, en *The Journal of Hellenic St.*, vol. 83, 1963, pp. 184-185 y lo toma como tesis S. Lilla, *Clement of Alexandria*, Oxford, 1971, p. 223. Muy otra, y con buenas razones para ello, es la opinión de los patrólogos, cf. R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris, 1934, pp. 231 y ss. a quien siguen, E. Elorduy, *Ammonio Sakkas*, pp. 351 y ss. y, particularmente, H. Crouzel, "Origène et Plotin élèves d'Ammonius Saccas", en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1956, pp. 193-214.

[7] En donde parecen estar aludidas las infidelidades doctrinarias de Amelio. Ver también Proclo, *In Tim.*, III, 306, 25-31. El P. Igal, *La cronología de la Vida de Plotino de Porfirio*, Universidad de Deusto, 1972, p. 121, ha ya advertido el detalle.

[8] Cf., previamente, H.-Ch. Puech, "Plotin et les Gnostiques", p. 164. En torno a las últimas afirmaciones, efectivamente, el texto es excesivamente lacónico: "ᾧ κἀγὼ κομιδῇ νέος ὢν ἔτι ἐντετύχηκα" y ello unido a los datos cronológicos que se poseen (Orígenes ha vivido en Cesarea de Palestina aproximadamente desde el 232 al 254, viajando frecuentemente. Porfirio ha nacido el año 232 ó 233 en Fenicia), da pábulo a las interpretaciones. J. Bidez, p. e., *Vie de Porphyre*, pp. 12-13, piensa que Porfirio ha sido oyente de Orígenes. Puede verse H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris, 1962, p. 9. n. 2.

[9] Ver también C. Schmidt, *l. c.*, p. 19 y Bidez-Cumont, *Les Mages Hellénisés*, II, p. 249.

[10] H.-Ch. Puech, "Plotin et les Gnostiques", p. 164, orientaba para captar el sentido de este texto hacia lo dicho por el patriarca Focio en *Bibl.* 187 (P. G. 103, 597 A) –véase ahora también R. Henry, *Bibliothèque*, Paris, 1959-1967, III, p. 44–. Se resume allí la aritmología de Nicómaco de Gerasa sobre la década, tal como está expuesta en su *Theol. aritm.* El punto interesa porque en él se habla de Hermes (= Hephaistos, Dionisos, etc.) como Maiadeus o Maiades, o sea, como el hijo de Maia, que personifica a la tétrada. Esta es el dios en todo, masculino-femenina y, en cuanto expresión de la fuerza viril, se trata, creemos, en el fondo, de la potencia natural activa en el cosmos. Pero Hermes es hijo de Maia, que personifica a su vez a la dyada (ver *l. c.*, 594-595 A, Henry, pp. 42-43). Esta es la materia más próxima a la unidad, que aparece tanto como audacia, como sirve de nexo intermediario entre la unidad y la multiplicidad y fuente de todo acuerdo. Si aquí el clima es idéntico a grandes rasgos (Maia=dyada=materia primera=fuente de toda unión; Hermes=hijo de Maia=tétrada=fuerza operativa en el devenir=doble (masculino-femenina=forma-materia), varían los detalles. En efecto, ¿A quién se refiere ἀντὶ αὐτῆς εἰς τὸ ἐμφανές a hyle o a una tétrada que no está en el texto? Además, la materia inteligible como logos (rec. *Enn.* V, 8, 7, 24-25), la breve referencia a la extensión (rec. II, 9, 17, 7-8), son particularidades que abonan la proximidad a Plotino, más que a un pitagorismo genérico, ciertamente, progenitor último de este tipo de doctrina. Para el sentido mitológico general de Maia, puede verse brevemente, E. Des Places, *Numénius*, Paris, 1973, p. 125, fragm. 57, n. 4.

[11] Lo advertía ya Creuzer, que se aproximaba bien y, mejor, C. Schmidt, *o. c.*, p. 19, aunque oponiéndole un neoplatonismo tan amplio, como los argumentos en que se fundaba.

[12] Cf. A. J. Festugière, *RHT*, IV, pp. 22-25; 32-40; 84-140 y 308-311; asimismo, Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, pp. 96-128 (3a. ed., The Hague, 1968), en relación con Espeusipo.

[13] Cf. J. Carcopino, *De Pythagore aux Apotres*, Paris, 1956, pp. 99 y ss. Si no fuese complicar lo ya inextricable, se podría conjeturar que Aquilino ni siquiera fue discípulo de Plotino, ya que Porfirio dice que los discípulos de él y de Adelfio rondaban la *synousía* plotiniana; sino uno de sus condiscípulos o amigos de la escuela de Ammonio en Alejandría y así el enlace que permitió que sus seguidores, los gnósticos valentinianos romanos, se acercaran a Plotino.

[14] Alejandro de Libia no es el valentiniano citado por Tertuliano, *De carne Christi*, 16-17 y por San Jerónimo, *In Epist, ad Gal.*, P. L., 26, 33. Incluso resulta problemático identificar a éstos dos últimos como una sola persona. Cf. H.-Ch. Puech, "Plotin et les Gnostiques", pp. 164-165; C. Schmidt, *o. c.*, p. 20. De los demás autores nada se puede decir. C. Schmidt, *o. c.*, p. 21, recuerda la insegura conjetura de Creuzer, Φιλήτου por Φιλοκώμο y el intento de Mosheim de identificar a Alejandro de Libia con Alejandro el herrero, de I *Tim.* 1, 20 y II *Tim.* 4, 14, nada más.

[15] Cf. C. Schmidt, *o. c.*, p. 19.

[16] Cf. A. J. Festugière, *RHT* I, pp. 309-354 y en otro sentido, E. R. Dodds, *Pagan and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge Univ. Press, 1965, pp. 37 y ss.

[17] Cf. para la posible confusión de ambos Zoroastros, G. E. McCracken, Arnobius of Sicca, *The Case against the Pagans*, I, Westminster, 1949, p. 273, n. 41.

[18] "Tú piensa en Platón, Cronio, Numenio o algún otro que te guste, nosotros pensamos y afirmamos a Cristo" (Arnobio, *Adv. Nationes*, II, 11). Es decir, Arnobio conocía a maestro y discípulo y de aquí le pudo venir la ampliación. Efectivamente, *Rep.* X, 614 b, habla de "Er, hijo de Armenio, originario de Panfilia" y Clemente, *Strom.*, V, 14, 103, 2 (también Eusebio, *Praep. Evang.* 23, 13, 30), menciona el prólogo de un apocalipsis en que Zoroastro el panfiliano dice cosas semejantes a las de Er en la *Rep.* después que descendió al Hades. Proclo en *In Remp.* II, 109, 13, p. 110 Kroll, amplía estos datos hablando de un *De natura* de Zoroastro. Cf. W. Kroll, "Die Zeit des Cornelius Labeo", en *Hermes*, 52, 1917, pp. 350-353; *idem, De Oraculis Chaldaicis*, 1894 (reimp. 1962), p. 28; A. J. Festugière, *Hermetisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 262, n. 2 y p. 310, n. 96; H.-Ch. Puech, "Numénius d'Apamée et les théologies orientales", en *Mélanges Bidez*, Bruxelles, 1934, p. 747, n. 2 y especialmente del mismo autor, "Plotin et les Gnostiques", p. 166. Los textos citados pueden verse también en Bidez-Cumont, *Les Mages Hellénisés* II, pp. 158-159 y I, pp. 109 y ss.

[19] *Si lubet*, Bidez-Cumont, *Les Mages Hellénisés* II, p. 250.

[20] Cf. R. Kasser, "Le livre secret de Jean" (II), 391-392, en *Revue Théol. et Phil.*, 3, 1966, p. 181; igualmente, Giversen, *Apocryphon Johannis*, Copenhagen, 1963, p. 83, en la p. 146 se encuentra la paráfrasis del texto y en la p. 253, el comentario, que no agrega nada y debe completarse.

[20a] Cf. p. 318, n. h.

[21] Rec. Los datos previos de J. Doresse, "Les apocalypses . . .", p. 84 y *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Paris, 1958, pp. 179-180; H.-Ch. Puech, "Nouveaux Ecrits . . .", pp. 133-134 y "Découvert d'une bibliothèque gnostique en Haute-Egypte", *Encyclopédie Française*, t. XIX, Paris, 1957, 19, 42-10. Véanse en el presente, las noticias más completas de J. H. Sieber, "An Introduction to the Tractate Zostrianos from Nag Hammadi", en *N. T.*, 3, 1973, pp. 233-240. De las noticias que nos anticipa el autor, responsable de la esperada edición y traducción inglesa del apocalipsis de Nag Hammadi, la más importante tiene que ver con el colofón o criptografía del escrito a la que se han referido años atrás Doresse y Puech y que confirma lo que ya anticipaba este último, a saber, que el apocalipsis era el de Zostriano y no de ambos personajes. Ante todo se debe corregir mínimamente la frase (ver p. 3, n. 8), que correctamente dice: "Palabras de verdad de Zostriano. Dios de Verdad. Palabras de Zoroastro. Y ratifican que se trata de la *Revelación de Zostriano:* 1°, en los cuatro primeros renglones del escrito, ciertamente muy lesionados, hay una parte del nombre "Zostriano", con lo que estaría incluido en el *incipit* de la obra el destinatario de la revelación; 2°, en el contexto de la obra se encuentra el mismo personaje y desempeñando idéntica función, se lee así: "El me dijo, Zostriano ¿Por qué has enloquecido así? ", ya al final del documento: "he aquí, Zostriano, que tú has oído todas estas cosas de las que los dioses son ignorantes y que son inalcanzables para los ángeles". Para concluir con esto: el manuscrito termina, en realidad, con dos colofones, el segundo, es el que conocemos, el primero, dice sencillamente: "Zostriano"; 3°, el carácter apocalíptico del texto resulta claro, al menos en lo que se refiere a la ascensión por las moradas celestes, su conocimiento y proclamación y 4°, el uso repetido de los términos "exilios", "arrepentimientos", "antitipos", que se encuentran en *Enn.* II, 9, 6 y de otra terminología de giro filosófico. Todo esto es muy útil y es casi seguro que Plotino ha manejado, en griego, esta versión copta del *Apocalipsis de Zostriano.* Siendo así, transformaríamos el tímido: *"then the Greek text of Zostrianos (presumably the original) can be dated no later than Plotinus death in 270 A.D."* (p. 238), por un rotundo: "Entonces el texto griego de Zostrianos debe ser anterior al curso escolar de 265/266, oportunidad en la que Plotino produjo su alegato antignóstico".

[22] Cf. Ch. Baynes, *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus*, Cambridge, 1933, p. 84 y las notas *ad locum* sobre Marsanés y Nicoteo, pp. 85-86; C. Schmidt, "Unbekanntes altgnostisches Werk" en *Koptisch-Gnostische Schriften*, I Bd., p. 342, *in initio.*

[23] Cf. A. J. Festugière, *RHT*, I, pp. 263-264 y 269-270. Texto original en W. Scott-Ferguson, *Hermetica*, IV, pp. 105-110.

[24] Cf. A. J. Festugière, *RHT*, I, p. 271, n. 10.

[25] Aparece también un tercer personaje profético, Phôsilampês, Schmidt, p. 343. 11.

[26] Nicoteo aparece también entre los maniqueos, cf. H.-Ch. Puech, *Maniqueísmo*, Madrid, 1957, p. 51, nn. 241 y 269, asimismo, 'Plotin et les Gnostiques", P. 167.

[27] Cf. H.-Ch. Puech, "Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène", en *Mélanges Cumont*, Bruxeles, 1936, pp. 935-962.

[28] Dice literalmente la *Hipóstasis de los arcontes*, 58: "Vamos, arrojemos nuestra simiente sobre ella", cf. R. Kasser, en *Rvue. Théol. et Phil.*, 2, 1972, p. 192; Bullard, *The Hypostasis of the Archons*, Berlin, p. 25, 22-23; Nagel, *Das Wesen der Archonten*, Halle (Saale), 1970, p. 41 y el comentario de Puech, "Plotin et les Gnostiques", p. 171.

[29] Cf. J Doresse, *Les livres secrets...*, pp. 180-181; H.-Ch. Puech, "Les Nouveaux Écrits...", pp. 113 y 129; *idem*, "Découvert...", p. 19.42-9; *idem*, "Gnostic Gospels and related Documents", en E. Hennecke, *New Testament Apocrypha* I, London, 1964, p. 318-319 y "Plotin et les Gnostiques", pp. 169-170. J. M. Robinson, "The Coptic Gnostic Library". en *N. T.* 2, 1970, p. 85, confirma en el cód. XI, 3 un escrito intitulado el *Allógenes*, lo hacía también el mismo autor en "The Coptic Gnostic Library Today", en *N. T. St.*, 1966, p. 400, anunciando su inminente aparición entre los escritos de los códices II y VI. Estos ya han aparecido, cf. M. Krause und P. Pahor Labib, *Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und C. VI*, 1971, pero no entre ellos nuestro escrito.

[30] El escrito que en el Cód. XI, 4 sigue al anterior, lleva ahora el título de *Hypsiphrone*, cf. J. M. Robinson, *l. c.*, p. 85. Según J. Doresse, *Les livres secrets...*, p. 180, un personaje celeste confía y entrega a su hijo Meso una revelación que le ha sido dada por otra entidad superior. El debe guardar el libro en una montaña. Puech confirma que está dirigido por su autor a su hijo Meso, cf. "Nouveaux Écrits...", p. 132 y "Découvert...", 19.42-9.

[31] Cf. *V. P.* XVIII y XVII.

[32] Cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre*, pp. 9 y ss.

[33] Cf. D. S. Russell, *Between the Testaments*, London, 1960, pp. 114-118.

[34] Puede confirmarse lo dicho antes: (A) *"Contra prophetam Danielem XII librum scripsit Porphyrius nolens eum ab ipso, cujus inscriptus est nomine, esse compositum, sed a quodam qui temporibus Antiochi, qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Judaea, et non tam Danielem ventura dixisse. quam illum narrasse praeterita. Denique quidquid usque ad Antiochum dixerit, veram historiam continere; si quid autem ultra opinatus sit, quia futura nescierit, esse mentitum. Cui sollertissime responderunt (Eusebius) Caesariensis... Apolinarius, et (ante hos) ex parte Methodius".* Y (C): *"Ad intelligendas extremas partes Danielis multiplex Graecorum Historia necessaria est. Suetonii videlicet Cellinici, Diodori, Hieronymi, Polybii, Posidoni, Claudii Theonis et Andronici cognomento Alipii, quos et Porphyrius esse secutum se dicit – Josephi quoque et eorum quos ponit Josephus praecipueque nostri Livii et Pompeii Trogi atque Justini, qui omnem extremae visionis narrant historiam"*, cf. A. von Harnack, *o. c.*, fragm. 43, pp. 67- 75.

[35] Cf. *Enn.* IV, 3 (27), 10; VI, 7 (38). 16 a modo de ejemplos.

[36] Del mismo modo, *v. g.*, Attico, cf. *Fragments de son oeuvre*, avec Int. et notes par J. Baudry, Paris, 1931, p. 6.

[37] Especialmente en la interpretación de Platón, cf. *Enn.* II, 9, 6 e infra, n. 54.

[38] Sobre las relaciones de ambas figuras, Zoroastro y Platón y los intentos de aproximación en el campo espiritual, véase la buena síntesis de S. Pétrement, *Le Dualisme...*, pp. 19 y ss.

[39] La utilidad de la noticia de Porfirio para la identificación de los personajes combatidos resulta, pues, incompleta. Igualmente sería excesivo atribuir, de acuerdo con los mismos datos aportados por Porfirio, un origen pagano o zoroastriano a estos personajes; pero si el discípulo de Plotino constituye un informante fragmentario, tampoco, nos parece, la presencia de los mismos apocalipsis entre los gnósticos combatidos por Plotino, los sethianos y los textos de Nag-Hammadi, nos permite identificar como sethianos o afines a estos sujetos. En efecto, sabemos tanto que los escritos gnósticos corrían libremente entre las diversas agrupaciones, que poseían un fondo de creencias comunes, como ignoramos el origen de la colección de escritos de Nag-Hammadi, en la que encontramos tanto textos de filósofos paganos, como tratados hermetistas, libros valentinianos, sethianos, etc.

[40] Cf. *Enn.* II, 9, 6, 19 y ss.; 17 *in initio.*

[41] Cf. *Enn.* II, 9, 6, 56 ss.; 8, 8 y ss.; 9, *in fine*; 10, *in initio*; 14, *in fine*; 16, 13 y ss.

[42] Para los textos anteriores al curso de los años 265/266, cf. Cap. V, pp. 301-306.

CONCLUSION

El examen de la producción plotiniana siguiendo el orden cronológico de los tratados, nos ha permitido determinar en los veintinueve primeros escritos de Plotino, años 253-265, los datos precursores de la polémica antignóstica. La convivencia pacífica entre el maestro neoplatónico y los gnósticos de su confraternidad y *synousía*, primero franca (tratados 1-5) y más tarde suspicaz (tratados 6-26), nos ha parecido haberse tornado posible tanto por los intereses más profundos similares en ambos antagonistas, como por la comunidad de ideas y de formulaciones doctrinales que convivieron en el marco del platonismo alejandrino –el primer peldaño de la carrera intelectual de Plotino–, en la forma como aparecen registradas ampliamente en algunos tratados del *Corpus Hermeticum*. La ruptura en el horizonte, pero presente en el curso de los años 264/265 (tratados 27 y 28, y 29) conlleva la consiguiente rectificación en algunos casos aislados de una terminología que podría resultar imprecisa (*verbigratia*, V, 4 (7), 2, 30 y VI, 4 (22, 10, 28) e impulsa al maestro a dedicar la casi totalidad del curso lectivo 265/266 a fijar, primero, su posición filosófica (tratados III, 8; V, 8; V, 5), para delatar después los errores de la doctrina combatida (*Enn.* II, 9). El empeño central de los tres primeros tratados de la "gran tetralogía", se esfuerza por mostrar la unidad inseparable de los mundos inteligible y sensible a partir de la singularidad indivisible de la Inteligencia, que se ofrece a la mente humana, fundamentalmente, bajo la triple modalidad del ser, la belleza y la verdad; pero, naturalmente, debajo de este proyecto expositivo se encuentran sobreentendidos o explícitos los gnósticos y la letra de la doctrina combatida, que en ambos casos se dejan ver claramente como exponentes de la escuela valentiniana y de estirpe idéntica a la de los personajes que se reflejan en los testimonios conservados por Ireneo de Lyón y Clemente Alejandrino. De este modo en *Enn.* III, 8 (30) tenemos en *1* el rechazo de la noción estrecha de contemplación estoica y aristotélica, pero debajo se encuentra el demiurgo valentiniano (= naturaleza) que obra ignorantemente; en *2* el concepto de la naturaleza como equivalente a un artesano es censurado valiéndose Plotino de la crítica de los epicúreos dirigida contra intérpretes antropomorfistas del demiurgo platónico, pero *sub facie* yace el demiurgo de los valentinianos, que vendrían de este modo a integrar ese grupo de exégetas desviados, y que son los que otorgan a su

demiurgo un "logos" diferente de su actividad operativa; en *3* se le otorga a este productor la capacidad racional y en *4* el cambio o movimiento. Los Caps. *5* y *6* encierran una exposición de las relaciones del alma universal (= Sofía Inferior) con su imagen (= naturaleza = demiurgo) y el resumen de *7*, confirma y aclara que el fin de la producción, que no es propiamente tal, ya que tanto en el alma universal como en la naturaleza coincide con la índole misma del agente, es un producto para ser contemplado (ἵνα θεωρηθῇ), no una obra exterior motivo de honor (así se atribuye a la 1a. en II, 9, 4, con cierta imprecisión, pero con exactitud al demiurgo (= naturaleza) en II, 9, 11). En *8* ya el alma universal aparece subordinada a la Inteligencia (= Sofía Superior parcialmente) que asimismo aquí se manifiesta como Vida (*Zoé*). Los tres capítulos últimos se refieren a lo Uno.

En la *Enn.* siguiente, V, 8 (31), en torno a la belleza sensible e inteligible: *1-2*, se refieren nuevamente a una manera de entender antropomórficamente a la naturaleza (= demiurgo) autora de los seres bellos naturales y se remata con una jerarquización interiorista de la belleza que se repite, entre otros lugares, en II, 9, 16 *in fine* y 17 y que combate el proceder contra la virtud. En *4* la Inteligencia se ofrece como Vida/Sabiduría (= Sofía Superior) con una plenitud que impide deficiencias psicológicas, es decir, el drama intrapleromático que motivó la caída de Sofía y en *5*, continuando la misma reflexión, se presentan las diferentes instancias del mito valentiniano. La Sabiduría está por doquier, 1° la naturaleza (= demiurgo) posee un logos, esta lo recibe de otra entidad (= alma universal/Sofía Inferior) y ésta de otro (= el Logos o Salvador que proviene de la Sofía Superior o Pleroma) y ya aquí no se puede ir más arriba, pues el logos debe coincidir con la Inteligencia, pero *realmente*, ya que en ésta hay una unidad indivisible de las ideas y no como sus aspectos, ni menos, como Eones dibujados por el Padre. Coherentemente, tampoco en el Interior de la Inteligencia hay raciocinio ni deliberación como, por el contrario, sucede en la intrahistoria espiritual de la Sofía Superior. Pero desde V, 8, 7 Plotino cambia la perspectiva sobre el Hacedor y la torna más premiosa, unificando a la Sofía Superior, a la Inferior y al demiurgo, ya que comienza a moverse sólo con la relación mundo inteligible/mundo sensible, como modelo de belleza e imagen bella ontológicamente necesaria (*9* a *12*).

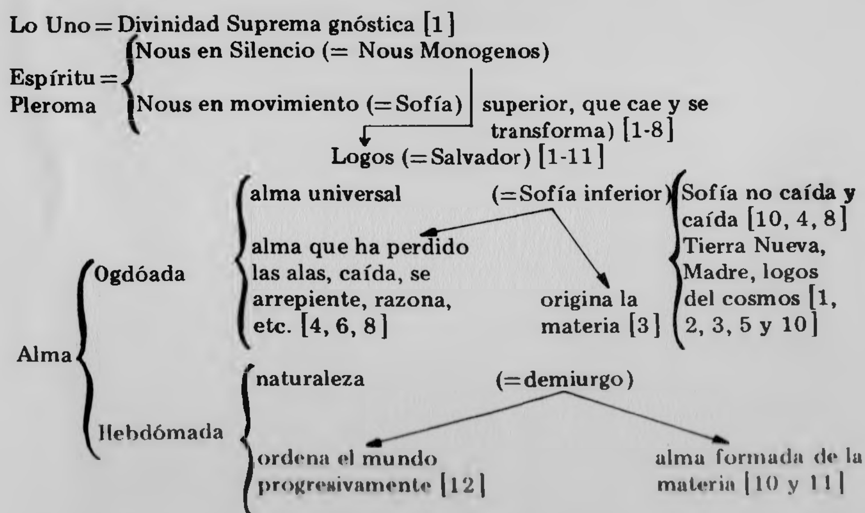
En V, 5 (32) 3 ss., se llega, finalmente, a la primera hipóstasis a través del segundo subsistente, después de los varios esbozos de III, 8, 9-11 y V, 8, 13, pero poco antes en *1* y *2* se vuelve a subrayar

la falsedad de una Inteligencia (= Sofía Superior en tanto límite del Pleroma) cuyos inteligibles serían imágenes (es decir, verdades segundas) pintadas y sobre la que se ha proyectado el modo humano de razonar.

A ojos vista, *Enn.* II, 9 (33), tratándose del alegato mismo, confirma la estructura literal del mito valentiniano en torno a la caída de Sofía, la formación de la naturaleza de sus elementos, pleromáticos y cosmicos, según se sobreentendieron en las clases anteriores y se amplían las informaciones, no sólo doctrinales, sino también de sesgo histórico. Tal es, para darse una idea general, la constitución del relato valentiniano que el maestro neoplatónico nos ofrece:

FE DE ERRATA

En la página 337 se omitió el siguiente cuadro:



– El hombre posee más de un alma (*2*)
– Mundo con comienzo y fin (*3*, *7*, *9*) y malo (*4*, *8*, *13*, *14*)
– Astros inferiores al hombre (*5*, *8*, *13*)
– Afecciones de Sofía (*6*)

– Exclusivismo pneumático y cuidado de Sofía sólo para los gnósticos (9, 15, 18)
– Dios ausente u oposición de mundos, cosmos aislado (*3*, *9*, *16*)
– Tragedia de lo horrores (*13*)
– Magia y enfermedad por malos espíritus (*14*)
– "Gnósticos", sin doctrina de la virtud ni su ejercicio (15, 18).

Frente a esta reconstrucción de un mito claramente valentiniano, llama la atención la noticia de Porfirio, 1° porque si bien identifica a los seguidores de Adelfio y de Aquilino como gnósticos cristianos, no afirma que sean valentinianos, sino adeptos del antiguo Zoroastro y 2° porque los apocalipsis mencionados por él sabemos que han pertenecido a grupos de sethianos o arcónticos. El primer punto no debe llamar a confusión. Porfirio confirma la fisonomía cristiana de los gnósticos combatidos por su maestro y refuta su pretendido carácter legendario (sin aclarar si su significado es místico o histórico) por sus fuentes inmediatas: los libros que mostraban como garantía de sus reclamos. En cuanto a lo segundo, tampoco nos debemos engañar, ya que los escritos gnósticos circulaban libremente entre diferentes agrupaciones. Desde tal perspectiva, naturalmente, el descubrimiento de los Apocalipsis de *Zostriano*, de *Meso* y del *Alógenes Supremo* entre los manuscritos de Nag-Hammadi, podrá ayudar a ampliar la información o a confirmar este o aquel punto de las *Enéadas*, pero no a contradecirlas.

Por último hemos de declarar que esta investigación de base fundamentalmente histórico-crítica, si echa por tierra las meras hipótesis teóricas (oposición helenismo/orientalismo o dualismo anticósmico y pesimista, frente al racionalismo griego y optimista), no anula por ello el nivel fenomenológico; al contrario, lo deja en pie y permite, sobre bases más sanas, el estudio al estilo de H. Jonas y seguidores, de dos universos espirituales, el de Plotino y el de la Gnosis, como muy próximos por sus intenciones, pero no permite que la intuición del sentido se confunda con su escalón previo, el de la investigación histórica del dato (el nivel reductor). Aquí radica, creemos, en este campo, la ineficacia y el error de los fenomenólogos. Una última palabra para concluir sobre un tema que también nos ha ocupado en el transcurso del libro. ¿Cómo pudo ser

que Plotino tan próximo espiritualmente a la Gnosis, combatiera a estos gnósticos valentinianos? Sencillamente porque los tomaba literalmente y actuaba así, porque sus mismos adversarios se aferraban a la letra más que al significado de sus mitos. En fin de cuentas, se descubre aquí el mismo modo de ser de los valentinianos alegoristas que San Ireneo combatió, pero que difieren de otros gnósticos que utilizaban su mito con valor verdadero, es decir, simbólicamente. A estos últimos fue a los que Plotino conoció también en Alejandría y éste fue también el motivo que permitió el diálogo franco de los primeros tiempos. Queden estas postreras aseveraciones de nuestra obra como hipótesis histórica, ya que no se ha podido probar con todos los testimonios debidos, y manténgase también como un promisorio tema de investigación futura, que pueda permitir una nueva ampliación en el conocimiento del círculo sutil y ecuménico que constituyó la escuela mantenida por años en torno a Ammonio Sakkas, en aquel mundo de la más fina especulación racional y de la piedad ferviente, que llegó a ser la Alejandría de los primeros siglos cristianos.

como tan próximo espiritualmente a la Gnosis, conociera a
... valentinianos ...
... porque sus ...
... En fin de cuentas, se
... más que el significado de sus ... los valentinianos ...
... otros gnósticos que
... contrario, pero que ... como símbolo ...
... Plotino conoce también los ... Alejandría
... en nuestra
... Cuestiones estas ...
... hipótesis históricas, ya que no se ha podido probar con
los testimonios debidos, y manténgase también como un pro-
... de investigación futura, que puede permitir una ...
... conocimiento de ...
... especulación racional y de
... primeros
... asentada.

... no perteneció a grupos de setianos o arcónticos ...
... no debe llevar a confusión. Porfirio confirma la fiabilidad ...
tiene de los gnósticos combatidos por su maestro y relata ...
tendido carácter legendario (sin aclarar si su significado es ...
histórico) por sus fuentes inmediatas, los libros que ...
mo garantía de sus reclamos. En cuanto a lo segundo, ...
debemos suponer, ya que los escritos gnósticos circulaban ...
mente entre diferentes agrupaciones. Desde tal perspectiva, ...
y del *Allogenes Supremo* entre los manuscritos de Nag Hammadi ...
podía ayudar a ampliar la información o a confirmar ...
punto de las *Enéadas*, pero no a contradecirlas.

Por último hemos de declarar que esta investigación, de ...
fundamentalmente históricocrítica, si echa por tierra las ...
pótesis teóricas (oposición helenismo-orientalismo o dualismo ...
islámico y pesimista frente al racionalismo griego y optimista) ...
anula por ello el nivel fenomenológico; al contrario, lo deja ...
y permite, sobre bases más sanas, el estudio al estilo de H. Jonas ...
seguidores, de dos universos espirituales, el de Plotino y el ...
Gnosis, como muy próximos por sus intenciones, pero no ...
que la búsqueda del sentido es coherente con su ...
de la investigación histórica del dato (el nivel reflexivo). Aquí ...
sí, creemos, es este camino ...
nólogos. Una última ... para concluir sobre un tema que ...
lleno que he ocupado en el transcurso del libro. ¿Cómo pudo ...

FUENTES Y TRABAJOS USADOS

Acta Thomae, Hennecke II, pp. 425-531.
Aland, K., *Synopsis Quattuor Evangeliorum,* 5a. ed., Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1968.
Albinos, *Epitome,* ed. P. Louis, Paris, 1945.
Amado, Eliane, "À propos de nombres nombrés et des nombres nombrants chez Plotin", *Rvue. Phil.,* juill.-sept., 1953.
Ambelain, R., *La notion gnostique au demiurge,* Paris, 1959.
Apocalypsis Adae, R. Kasser, trad. *Rvue. Théol. et Phil,* 5, 1967, pp. 316-333.
Apocryphon Johannis, trad. y ed. W. Till, en R. M. Grant, *Gnosticism,* pp. 69-85.
– –, Giversen, S., *Apocryphon Johannis,* Copenhagen, 1963.
– –, Kasser, R., *Rvue. Théol. et Phil.,* 1964, 2, pp. 140-150; 1965, 3, pp. 129-181 y 1967, 1, pp. 1-30.
Apuleyo, *Opuscules philosophiques et Fragments,* éd. et trad., J. Beaujeu, Paris, 1973.
Aristóteles, *De Anima,* trad. J. Tricot, n. éd., Paris, 1965.
Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* ed. y trad. M. Araujo y J. Marías, Madrid, 1960.
– –, *Metaphysica,* trad. J. Tricot. n. éd., ts. I-II, Paris, 1964.
– –, *Organon,* trad. J. Tricot. I, II y IV, n. éd., Paris, 1959 y 1966.
– –, *De Caelo,* trad. J. Tricot, Paris, 1949.
– –, *De Generatione et Corruptione,* n. trad., J. Tricot, Paris, 1971.
– –, *Poética,* trad. E. Schlesinger, 2a. ed., Bs. As., 1959.
– –, *Política,* ed. y trad. J. Marías y M. Araujo, Madrid, 1951.
Aristóteles (Pseudo), *De Mundo,* trad. J. Tricot, Paris, 1949.
Armstrong, A. H., "Plotinus and India", *The Class. Quart.,* XXX, 1936, 1, pp. 22-28.
– –, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus,* ed. anast., Amsterdam, 1967.
– –, "Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustin", en *Augustinus Magister,* Paris, 1954, I, pp. 277-283.
– –, "The plotinian Doctrine of Noûs in patristic Theology", *V. Ch.* VIII, 4, Oct., 1954.
– –, "The Background of the Doctrine, 'that the Intelligibles are not outside the Intellect' ", *Les Sources de Plotin,* Genève, 1960, pp. 393-425.
– –, *Introducción a la Filosofía Antigua,* Bs. As., 1966, pp. 281-314.
– –, "Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of Noûs", en *Le Néoplatonisme,* Paris, 1971, pp. 67-76.
– –, Reseña en *The Journal of Hellenic Studies.* Vol. 83, 1963, pp. 184-185.

Arnobio, *Adversus Nationes,* ed. A. Reifferscheid CSEL 4, 1874. trad. inglesa anotada de G. E. McCracken, *The Case against Pagans,* I-II, Westminster, 1949.
Arnou, René, *Praxis et theoría chez Plotin,* n. éd., Rome, 1972.
— —, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin,* n. éd., Rome, 1967.
— —, "La séparation par simple altérité dans la 'Trinité' plotinienne", *Gregorianum,* XI, 1930, pp. 181-193.
— —, "L'acte de l'Intelligence en tant qu'elle n'est pas Intelligence", *Mélanges J. Maréchal,* t. II, pp. 249-262, Paris, 1950.
Asensio, F., *El Dios de la Luz,* Roma, 1958.
Asti Vera, C., "La esencia de lo Bello según Plotino" en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía,* Tomo II, pp. 91-103.
Atticos, *Fragments de son Œuvre,* éd. et trad. J. Baudry, Paris, 1931.
Aubin, P., "L'Image dans l'oeuvre de Plotin", *Rech. Sc. Relig.,* 41, 1953, pp. 348-379.
— —, *Le Problème de la 'Conversion',* Paris, 1963.
Aubineau, M., "Le thème du 'Bourbier' dans la Littérature grecque profane et chrétienne", *Rech. Sc. Relig.,* 47, 1959, pp. 185-214.
Baladi, Naguib, *La pensée de Plotin,* Paris, 1970.
— —, "Origine et signification de l'audace chez Plotin", en *Le Néoplatonisme,* pp. 89-99.
Baruzi, Jean, "Le Kosmos de Plotin en face des gnostiques et des données scripturaires", *RHR,* janvier-mars, 1951, pp. 5-13.
Bauer, W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity,* Philadephia, 1971.
Baynes, Charlotte A., *A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus,* Cambridge, 1933.
Benz, E., *Marius Victorinus un die Entwicklung der abendländischen der Willensmetaphhsik,* Stuttgart, 1932.
Bianchi, U., "Le dualisme en histoire de religions", *RHR,* T. 159, 1961.
— —, "Initiation, Mystères, Gnosis", en E. J. Bleeker, *Initiation,* Leiden, 1964.
— —, "Le problème des origines du gnosticisme et l'histoire des religions", *Numen,* Vol. XII, sept., 1965, fasc. 3, pp. 161-178.
— —, "Le Colloque Int. sur les origines du gnosticisme", *Numen,* 1966, Vol. XIII, fasc., II, pp. 151-160.
— —, "Seth, Osiris et l'etnographie", *RHR,* T. 179, 2, 1971, Vol. pp. 113-135.
— —, "La Rédemption dans les livres d'Adam", *Numen,* 1971, Vol. XVIII, fasc. 1, pp. 1-8.
— —, "Anthropologie et conception du mal. Les sources de l'exégèse gnostique", *V. Ch.* 25, 1971, pp. 197-204.
— —, (ed.,) *Le Origini dello Gnosticismo,* Leiden, 1967.
Bidez, J., *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien,* reimp. anast., Hildesheim, 1964.
Bidez, J. et Cumont, F., *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque,* Paris 1938 (reimp. anast. 1973).
Bigg, Ch., *The Christian Platonists of Alexandria,* reimp. anast., Oxford, 1968.
Bill, A., "La littérature religieuse hellénistique et les religions des mystères d'après Reitzenstein", *Rvue. Hist. Phil. Relig.,* III, 5, Sept.-Oct., 1923.

Blumenthal, H. J., "Did Plotinus believe in Ideas of Individuals? ", *Phronesis*, 11, 1966, pp. 61-80.
— —, "Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus", *Le Néoplatonisme* pp. 55-63.
Boecio, *Philosophiae Consolatio*, Bs. As., 1960.
Bolgiani, F., "La polemica di Clemente Alessandrino contro gli Gnostici libertini nel libro III degli Stomati", en *Studi in onore di Alberto Pincherle*, Roma, 1967, pp. 86-136.
Bonsirven, J., *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma, 1955.
Bourbon di Petrella, F., *Il problema dell'arte e della belleza in Plotino*, Firenze, 1956.
Bousset, W., *Hautprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907.
Boyancé, P., *Etudes sur le Songe de Scipion*, Bordeau, 1936.
— —, "Dieu cosmique et dualisme", en *Le Origini dello Gnosticismo*, pp. 340-356
Boyd, J. M., "The Chronology in Porphyry's Vita Plotini", *Class. Phil.*, 32, 1937, pp. 241-257.
Braun, F. M., *Jean le Théologien et son Evangile dans l'Eglise Ancienne*, Paris, 1959.
Bréhier, E., *La filosofía de Plotino*, Bs. As., 1953.
— —, "Images plotinienne et images bergsoniennes", *Etudes Bergsoniennes*, II, Paris, 1949, pp. 105-128.
— —, *Etudes de philosophie antique*, Paris, 1955.
— —, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1950.
Brockington, L. H., *Ideas of Mediation between God and Man in the Apocrypha*, London, 1962.
Brooke, A. E., *The Fragments of Heracleon*, reimp., Nendeln/Liechtenstein, 1967.
Brun, J., *Platón y la Academia*, Bs. As., 1961.
Bruni, G., "Il Dio perduto nell'inautentica di Plotino", *Rassegna di Filosofia*, VII, 1958, pp. 209-233.
— —, "Ammonio il Sacca e i suoi 'Frammenti' ", *Aquinas*, 1958, fasc. 3, pp. 339-378 y fasc., 4, pp. 26-59.
Buffière, F., *Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque*, Paris, 1956.
Bultmann, R., *Le Christianisme Primitif.*, Paris, 1950.
— —, *Gnosis*, Adam and Charles Black, 1963.
— —, *The Gospel of John*, Oxford, 1971.
Buonaiuti, E., "Gnostic Initiation and Christian Antiquity", en *The Mystic Vision*, London, 1969, pp. 199-209.
Cadiou, R., *La Jeunesse d'Origène. histoire de l'Ecole d'Alexandrie au début du IIIe. siècle*, Paris, 1936.
Calcidio, *In Platonis Timaeum commentarius*, ed. Mullach, Leipzig, 1876.
Calogero, G., "Plotino, Parmenide e il 'Parmenide' ", en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, Acc. Naz. dei Lincei, 1974, pp. 49-59.

Camelot, Th., *Foi et Gnose,* Paris, 1945.
Carbonara, C., *La Filosofia di Plotino,* Napoli, 1954.
Carcopino, J., *De Pythagore aux Apôtres,* Paris, 1955.
Carrière, G., "L'homme chez Plotin", *Actes XIe. Congrès Int. de Philosophie,* XII, Louvain, 1953, pp. 133-136.
Casares, A. J., "Gnoseología y ética en Plotino", *Universidad,* 1963, pp. 5-12.
Cerfaux, Recueil L., Gembloux, 1954.
Cicerón, M. T., *De natura deorum,* ed. A. S. Pease, I-II, Cambridge (Mass.), 1955-1958.
Cilento, Vincenzo, "La radice metafisica della libertà nell' antignosi plotiniana", *La Parola del Passato,* 1963, fasc. 89, pp. 94-123.
— —, *Paideia Antignostica. Riconstruzione d'un unico scritto da Enneadi III, 8, V, 8, V, 5, II, 9,* Firenze, 1971.
— —, "Stile e sentimento tragico nella filosofia di Plotino", en *Le Néoplatonisme,* pp. 37-42.
— —, *Saggi su Plotino,* Roma, 1973.
— —, "Mito e poesia nelle Enneadi", *Les Sources de Plotin,* pp. 243-323.
Clark, G. H., "Plotinus Theory of Empirical Responsability", *New Scholasticism,* 17, 1943, pp. 16-31.
Clemente Alejandrino, *Stromata* I-VI, ed. O. Stählin, nueva de L. Frünchtel I-II, Berlin, 1960, GCS.
— —, *Stromata* VII-VIII, Leipzig, 1909, GCS.
— —, *Les Stromates,* I-II, éd. Mondésert, S. Ch., 30, Paris, 1951 y éd. Camelot, SCh, 108, Paris, 1954.
— —, *Le Protreptique,* éd. Mondésert, Sch, 2, 1949.
— —, *Le Pédagogue,* I-II, éd. Marrou, Sch, 70, Paris, 1960.
— —, *Excerpta ex Theodoto,* éd. Sagnard, Sch, 23, 1948.
Collantes, J., *Un comentario gnóstico a Io. 1, 3-4,* Roma, s.d.
Corpus Hipprocraticum, éd. et trad. R. Joly, Paris, 1970, t. XI.
Corpus Hermeticum. éd. Nock-Festugière, Paris, I-IV, 1945-1954; ed. Scott-Ferguson, *Hermetica,* I-IV, Oxford, 1924-1936.
Corte, Marcel de, "L'expérience mystique chez Plotin et St. Jean de la Croix", *Etudes Carmélitaines,* Oct. 1935, pp. 164-215.
Courcelle, P., "Travaux néo-platoniciens", *Congrès de Tours et Poitiers,* Paris, 1954, pp. 227-254.
Crahay, R., "Eléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique", en *Le Origini dello Gnosticismo,* pp. 323-339.
Cross, F. L. (ed.), *The Jung Codex,* London, 1955.
Crouzel, H., "Origène et Plotin élèves d'Ammonios Saccas", *Bulletin de Litt. Ecc.,* 1956, pp. 193-214.
Cumont, F., *Oriental Religions in Roman Paganism,* New York, 1956.
— —, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans,* N. York, 1960.
— —, *Lux Perpetua,* Paris, 1949.
Chadwick, R., *Early Christian Thought and the Class. Tradition,* Oxford, 1966.
Chantraine, P., *Dictionnaire étimologique de la langue grecque. Histoire des mots,* I-II, Paris, 1968-1970.

Cherniss, H. *The Riddle of the Early Academy,* New York, 1945.
Daniélou, J. *Théologie du Judéo-Christianisme,* Tournai, 1957.
– –, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siéle,* Tournai, 1961.
– –, *Orígenes,* Bs. As., 1958.
– –, *Les Anges et leur Mission,* Chevetogne, 1951.
– –, "Judéo-Christianisme et gnose", en *Aspects du Judéo-Christianisme,* Paris, 1965, pp 139-166.
Deck, J. N., *Nature, Contemplation and the One,* Toronto, 1967.
Deiss, L., *Hymnes et prières des premiers siècles,* Paris, 1963.
Delatte, A., *Etudes sur la littérature pythagoricienne,* Paris, 1915.
De Resurrectione (Epistula ad Rheginum), ed. M. Malinine, H-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Zürich und Stuttgart, 1963.
– –, Ed. de Malcolm Lee Peel, London, 1969.
Dodd, C. H, *The Bible and the Greeks,* London, 1935.
Dodds, E. R., "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neo-Platonic One", *The Class. Quart.,* jul-oct., 1928, pp. 130 y ss.
– –, "Notes on Plotinus Ennead III, 8", *Studi Ital. di Filol. Classica,* 27, 1956, pp. 108-113.
– –, *Los griegos y lo irracional,* Madrid, 1960.
– –, "Numenius and Ammonius", *Les Sources de Plotin,* pp. 1-32.
– –, "Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus", *The Journal of Roman Studies,* Vol. L, 1960, pp. 1-7.
– –, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety,* New York, 1968.
Doresse, J., "Les apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, Nicothée . . .", en *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum,* Boston, 1950, pp. 255-263.
– –, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte,* Paris, 1958.
– –, "Le Livre Sacré du Grand Esprit Invisible ou l'Evangile des Egyptiens", éd., trad. comm., *Journal Asiatique,* 1966, pp. 317-435; 1968, pp. 289-386.
Dörrie, H., "Ammonius der Lehrer Plotin", *Hermes,* 1955, pp. 439-477.
– –, "Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus", en *Le Néoplatonisme,* pp. 17-33.
– –, "Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuen Sinn erfüllt", *Rvue. Int. Phil.,* 92, fasc. 2, 1970, pp. 217-235.
Drews, Arthur, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung,* Iena, 1907.
Dufour-Kowalska, G., "La quète de l'origine dans la philosophie de Plotin", *Rvue. Phil. Louvain,* 76, 1964, pp. 431-444.
Dupont-Sommer, A., *La doctrine gnostique de la lettre 'Waw' d'après une lamelle araméenne inédite,* Paris, 1946.
Eborowicz, W. "La contemplation selon Plotin", en *Giornale di Metafisica,* 12, 1957, pp. 472-518 y 13, 1958, pp. 42-82.
Eon, Alain, "La notion plotinienne d'exégèse", *Rvue. Int. Phil.,* 92, fasc. 2, 1970, pp. 252-289.
Elorduy, E., *Ammonio Sakkas. La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita,* Oña, 1959.

Epicurea, ed. Usener, Leipzig, 1887.
Epifanio, san, *Opera,* ed. D. Petavius, Paris, 1858, PG, 41-43.
– –, *Ancoratus und Panarion,* I-III, ed. K. Holl, 1915-1933, GCS.

Epistula Jacobi, M. Malinine, H-Ch. Puech *et alii,* Rascher-Verlag, 1968.
Epistula Ptolomaei ad Floram, ed. G. Quispel, Sch., 24, 2a. ed., 1966.
Eunapio, *Vitae Sophistarum,* ed. Jo. Fr. Boissonade, Paris, 1849.
– –, ed. and trans., Wilmer C. Wright, Harvard Un. Press, London, 1968.
Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica,* éd. Bardy, Sch, 31, 41, 55 y 73.
Evangelia Apocrypha, trad. Bauer, J. B., *Los apócritos neotestamentarios,* Bs. As., 1971.
– –, De Santos Otero, A., *Los evangelios apócrifos,* Madrid, 1963.
– –, Hennecke, E., *New Testament Aprocypha,* London, 1963-65, I/II.
Evangelium secundum Mariam, en Grant, *Gnosticism,* pp. 65-68.
Evangelium secundum Philippum, éd. J. E. Ménard, Paris-Montréal, 1964.
– –, ed. R. McL. Wilson, London, 1962.
Evangelium Thomae, éd. Guillaumont, Puech Quispel et Till, Paris, 1958.
– –, trad. J. Doresse, Paris, 1959.
– –, trad. R. M. Grant and D. N. Freedman, London, 1960.
– –, trad. R. Kasser, Paris, 1961.
Evangelium Veritatis, éd. Malinine, Puech, Quispel, Zürich, 1956.
– –, ed. y trad. K Grobel, London, 1960.
– –, éd. y trad. J. E. Ménard, Paris, 1962.
Fabricius, J. A., *Bibliothecae Graecae, libri IV,* Hambourg, 1723.
Farina, R., "Lo Gnosticismo dopo Nag-Hammadi", *Salesianum* 1970, 3, 425-454.
Faye, E. De, *Gnostiques et Gnosticisme,* Paris, 1923.
Ferwerda, R., *La signification des images et des méthaphores dans la pensée de Plotin,* Groningen, 1965.
Festugière, A. J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* I-IV, Paris, 1950-1954.
– –, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1954.
– –, "Hermétisme et Gnose paienne", en *Hermétisme et mystique paienne,* Paris, 1967, pp. 88-99.
– –, "La doctrine des 'viri noui' sur L'origine et le sort des âmes", *ib.,* pp. 261-312.
– –, "Arnobiana", *V. Ch.* VI, 1952, pp. 208-254.
Fierro, A., *Sobre la gloria en San Hilario,* Roma, 1964.
Filón Alejandrino, *De opificio mundi,* trad. Arnaldez, Paris, 1961.
Filliozat, J., *Les relations exérieures de l'Inde,* Pondichéry, 1956.
Foerster, W., Haenchen E., Krause, M., und K. Rudolph, *Gnosis,* zweiter Band, Zürich und Stuttgart, 1971.
– –, *Gnosis. Patristic Evidence I, London,* 1972.
Frickel, J., *Die 'Apophasis Megale' in Hippolyt's Refutatio,* Roma, 1968.
Fihrist of al-Nadim, The, ed., trad. y comm. de B. Dodge, I-II, N.Y., 1970.
Gandillac, M. de, *La sagesse de Plotin,* 2a. ed., Paris, 1966.
García Bazán, Francisco, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico,* 1971.

— —, "Plotiro y el lenguaje de la metafísica", *Cuadernos de Filosofía*, 19, 1973, pp. 91-110.
— —, "Gnostica. El capítulo XVI de la Vida de Plotino de Porfirio", en *Salesianum*, 3, 1974, pp. 463-478.
— —, "Plotin, l'Hindouisme et la Gnose", en *Actes du XXIX Congrès Int. des Orientalistes*. Versión española en *Stromata*, 314, 1975, pp. 313-328.
— —, "Sobre una aparente contradicción en los textos de Plotino. *Enn.* V, 4 (7), 2, 30 y *Enn.* VI, 4 (22) 10, 18", en *Helmantica*, 1975.
— —, "San Pablo y el problema de la Gnosis" en el *Homenaje a Rodolfo Obermüller, Revista Bíblica* 171/172, pp. 109-128.
Goppelt, L., *Les origines de l'Eglise*, Paris, 1961.
Graeser, A., *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study*, Leiden, 1972
Grant, F. C., *Hellenistic Religions*, New York, 1953.
Grant, R. M., *La Gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964.
— —, "Gnostic Origines and the Basilidians of Ireneus", *V. Ch.* 13, 1959, pp. 121-125.
— —, *Gnosticism. An Anthology*, London, 1961.
— —, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Paris, 1971.
Guillaumont, A., *Les 'Kephalaia gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, 1962.
Guitton, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et St. Augustin*, n. éd., Paris, 1971.
Hadot, P., "Etre, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin", *Les Sources de Plotin*, pp. 105-117.
— —, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1963.
— —, *Porphyre et Victorinus* I, Paris, 1968.
— —, art., "Gnose" (Gnose. Gnosticime Chrétien), *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1970, Vol. 7, pp. 782-791.
— —, *Annuaire 1971-1972. Ecole Pratique des Hautes Etudes*, pp. 270-273.
Harder, R., "Eine neue Schrift Plotins", *Hermes*, 71, 1936, pp. 1-10.
Harl, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958.
— —, "Adam et les deux arbres du Paradis (Gen. II-III) ou l'homme milieu entre deux terme (mésos-methórios) chez Philon d'Alexandrie", *Rech. Sc. Relig.*, 50, 1962, pp. 321-388.
Harnack, A., *Porphyrius 'Gegen die Christen' 15 Bücher. Zeugnisse. Fragmente un Referate*, Berlin, 1916.
Heidegger, M., "De la esencia del fundamento", en *Ser, verdad y fundamento*, Caracas, 1968.
Heinemann, F., *Plotin. Forschungen über die platonische Frage, Plotins Entwicklung und sein System*, Leipzig, 1921.
Henry, P., "La liberté chez Plotin", *Rvue. Néosc. de Phil*, 8, 1931, pp. 50-79; 180-215; 318-319.
— —, "Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", *Bull. de la Classe des Lettres, Acad. Royale de Belgique*, Bruxelles, 1937, pp. 310-342.
— —, *Etudes Plotiniennes. Les états du texte de Plotin*, Paris-Bruxelles, 1938.
— —, *Etudes Plotiniennes. Les manuscrits des Ennéades*, *ib.*, 1941.

– –, *Plotin et l'Occident,* Louvain, 1934.
– –, *Recherches sur la Préparation Evangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des oeuvres de Plotin, publié par Eustochios,* Paris, 1937.
– –, "Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin", *Les Sources de Plotin,* pp. 429-449.
Hipólito Romano, *Refutatio omnium haeresium,* ed. P. Wendland, 1916, GCS
– –, P. Nautin, *Hippolyte. Contre les hérésies. Fragment, étude et édition critique,* Paris, 1949.
Hort, F. J. A., art. "Basilides" en W. Smith and H. Wace, *A Dictionary of Christian Biography,* Vol. I, London, 1877, pp. 268-281.
Hypostasis Archontum, ed. y trad. R. A. Bullard, Berlin, 1970.
– –, ed. y trad. P. Nagel, Halle (Saale), 1970.
– –, trad. R. Kasser, *Rvue. Théol. Phil.*, 2, 1972, pp. 168-201.
Igal, J., "Dos notas al tratado 'Sobre los números' de Plotino", *Estudios Clásicos,* XIV, 1970, pp. 453-472.
– –, "La génesis de la Inteligencia en un pasaje de las Enéadas de Plotino (V. 1.7.4-35)", *Emérita,* 39, fasc. 1, 1971, pp. 129-157.
– –, "Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino", *Cuadernos de filología clásica,* IV, 1972, pp. 441-462.
– –, *La cronología de la vida de Plotino de Porfirio,* Bilbao, 1972.
– –, "Observaciones al texto de Plotino", *Emerita,* 41, fasc. 1, 1973, pp. 75-98.
Inge, W. R., *The Philosophy of Plotinus,* I/II, 3a. ed., London, 1948.
Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses,* ed. Harvey, I/II, reimp. anast., New Jersey, 1965.
– –, *Adversus Haereses,* III y IV, Sch, 34 y 100, Paris, 1954 y 1965.
– –, *Epideixis,* trad. Froidevaux, Sch, 62, Paris, 1959.
Jaeger, W., *Aristóteles,* México, 1946.
– –, *Cristianismo primitivo y paideia griega,* México, 1965.
Jámblico, *De Mysteriis,* éd. y trad., E. Des Places, Paris, 1966.
Jolivet, R. et M. Jourjon, *Six traités anti-manichéens. Oeuvres de s. Augustin,* 17, 1961.
Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist,* I/II, Göttingen, 1954.
– –, *Gnostic Religion,* Boston, 1963.
– –, "Delimitation of the Gnostic Phenomenon-Typological and Historical", *Le Origini dello Gnosticismo,* pp. 90-108.
– –, "The Soul in Gnosticism and Plotinus", *Le Néoplatonisme,* pp. 45-53.
Kennedy, J., "Buddhist Gnosticism, the System of Basilides", *The Journal of the Royal Asiatic Society.* April, 1902, pp. 377-415.
Kittel, G. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* Stuttgart, 1933 y ss.
Klijn, A. F. L., "The Influence of Jewish Theology on the Odes of Salomon and the Acts of Thomas", *Aspects du Judéo-Christianisme,* pp. 167-79.
Krause, M., und P. Labib, *Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI,* Glücsktadt, 1971.
Kroll, W., "Die Zeit des Cornelius Labeo", *Hermes,* 52, 1917, pp. 350-353.

Labriolle, P. de, *La Réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du I au IV siécle,* Paris, 1942.
Lacombe, O., "Note sur Plotin et la pensée indienne", *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes,* Sect. Sc. Rel., 1950-1951.
Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexikon,* Oxford, 1965.
Langerbeck, H., "The Philosophy of Ammonius Saccas", *The Journal of Hellenic Studies,* Vol. 77, Part. 1, 1957, pp. 67-74.
Lebreton, J. and Zeiller, J., *Heresy and Orthodoxy* New York, 1962.
Leisegang, H., *La Gnose,* Paris, 1951.
Lewy, H., *Chaldean Oracles and Theurgy,* Le Caire, 1956.
Liddel H. G. Scott R., *Greek-English Lexicon,* Oxford, 1966.
Lilla, S. R. C., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism,* Oxford, 1971.
Lobeck, Chr. A., *Aglaophamus sive de theologiae mystica Graecorum causis,* I/II, reimp. anast., Darmstadt, 1961.
Lossky, V., *Thélogie mystique de l'Eglise d'Orient,* Paris, 1944.
– –, *A l'Image et à la Ressemblance de Dieu,* Paris, 1967.
Lubac, H. de, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident,* Paris, 1952.
Ludin, J. H., *"Die Mystik Plotin", Numen,* 3, 1965, pp. 165-188.
Lydus, J. L., *Liber de mensibus,* ed. R. Wuensch, Lipsiae, 1898.
– –, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae,* ed. B. G. Niebuhrii, C. F. Bonnae, 1837
Llorca B. y otros, *Historia de la Iglesia* I, Madrid, 3a. ed., 1960.
Magnien, V., *Les mystères d'Eleusis,* Paris, 3a. éd., 1950.
Marcovich, M., "Hippolytus and Heraclitus", *Studia Patristica,* TU, 1966, pp. 255-264.
Marrou, H-I., "L'Evangile de Vérité et la diffusion du comput digital dans l'Antiquité", *V. Ch.,* 12, 1958, 98 y ss.
– –, *Historia de la Educación en la Antigüedad,* Bs. As., 1965.
Martín, J. P., *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo,* Zürich, 1971.
Matter, J., *Histoire critique du Gnosticisme,* 2d. éd., I/III, Paris, 1843-44.
Ménard, J. E., "Le chant de la Perle", *Rvue. Sc. Relig.,* 1968, 4, pp. 289-325.
Ménard, J. E., "Le mythe de Dyonisos Zagreus chez Philon", *Rvue. Sc. Rel.,* 4, 1968, pp. 339-345.
– –, "La connaissance dans l' E.V.", *Rvue. Sc. Relig.,* 1967, 41, 1, pp. 1-28.
– –, "L'E.V. et le Dieu Caché des littératures antiques", *Rvue.* Sc. Relig., 1971, 45, 2, pp. 146-161.
Merlan, Ph., *From Platonism to Neoplatonism,* 3 ed., The Hague, 1968.
– –, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition,* 2a. ed. The Hague, 1969.
– –, "Greek Philosphy from Plato to Plotinus", en A. H. Armstrong, *The Cambridge History of Later and Early Medieval Philosophy,* pp. 1-132.
Minucio Félix, *Octavius,* ed. e trad. E. Paratore, Bari, 1971.
Molé, M., *Mythe, Culte et Cosmologie dans l'Iran Ancien,* Paris, 1963.
Mondolfo, R., *El pensamiento antiguo,* I/II, Bs. As., 1959.
– –, *El Infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica,* Bs. As., 1952.

Moreau, J., *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens,* reimp. anast., Hildesheim, 1971.
— —, *Le Sens du Platonisme,* Paris, 1967.
— —, *Plotin ou la Gloire de la Philosophie Antique,* Paris, 1970.
Morselli, E., "Práttein, poieîn, theoreîn in Plotino", *Riv. di Fil.,* 1931, pp. 132-147.
Mossé-Bastide, R. M., *Bergson et Plotin,* Paris, 1959.
Nilsson, M. P., *Greek Piety,* Oxford, 1969 (reimp.).
— —, *Historia de la religión griega,* Bs. As., 1956.
Nock, A. D., *Conversion,* Oxford, 1933.
— —, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background,* N. Y., 1964.
Norden, E., *Agnostos Theós,* 2. ed., Leipzig, 1929.
Norris, R. A. *God and World in Early Christian Theology,* London, 1966.
Novum Testamentum. Graece et Latine, ed. Nestle-Aland, Stuttgart, 1963.
Numenio, *Numénius. Fragments,* éd. et trad. E. Des Places, Paris, 1973.
O'Brien, D., "Plotinus on Evil", *Le Néoplatonisme,* pp. 113-146.
Nygren, A., *Eros y Agape,* Barcelona, 1969.
Oppermann, H., "Plotins Leben: Untersuchungen zur Biographie Plotins", *Orient und Antike,* 7, 1929, pp. 29-57.
Oracula Chaldaica, ed. W. Kroll, Breslau, 1894, reimp. 1962
— —, éd. E. Des Places, Paris, 1971.
Orbe, Antonio, "Variaciones gnósticas sobre las alas del alma", *Gregorianum,* 1954, pp. 18-55.
— —, *Estudios Valentinianos II. En los albores de la exégesis iohannea,* Roma, 1955.
— —, *Estudios Valentinianos V. Los primeros herejes ante la persecución,* Roma, 1956.
— —, *Estudios Valentinianos I. Hacia la primera teología de la procesión del Verbo,* I/1 y I/2, Roma, 1958.
— —, *Estudios Valentinianos III. La unción del Verbo,* Roma, 1961.
— —, *Estudios Valentinianos IV. La teología del Espíritu Santo,* Roma, 1966.
— —, "San Ireneo y el conocimiento natural de Dios", *Gregorianum,* 47, 1966, 4, pp. 441-471 y 710-747.
— —, "La definición del hombre en la teología del siglo II", *Gregorianum,* 48, 3, 1967, pp. 522-576.
— —, "San Ireneo y el conocimiento natural de Dios", *Gregorianum,* 47, 1966, 4, pp. 441-471 y 710-747.
— —, *Antropología de san Ireneo,* Madrid, 1969.
— —, *"La encarnación entre los valentinianos",* Gregorianum, 53/2, 1972, pp. 201-235.
— —, *Parábolas evangélicas en San Ireneo,* I/II, Madrid, 1972.
— —, "Ideas sobre la tradición en la lucha antignóstica", en *Aspetti della tradizione. Conferenze Patristiche* II, Roma, 1972, pp. 19-35.
— —, "La mediación entre los valentinianos", *Studia Missionalia* XXI, 1972, pp. 265-301.
— —, "El diácono del Jordán en el sistema de Basílides", *Augustinianum,* 13, 1973, pp. 165-183.

— —, "Los hombres y el creador según una homilía de Valentín", *Gregorianum*, 55/1, 1974, pp. 5-48.
— —, "Los hombres y el creador según una homilía de Valentín II", *Gregorianum*, 55/2, 1974, pp. 339-368.
Ochagavía, J., *Visibile Patris Filius. A Study of Irenaeus Teaching on Revelation and Tradition*, Roma, 1964.
Orígenes, *Contra Celso*, trad. D. Ruíz Bueno, Madrid, 1967.
— —, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, éd. et trad., J. Scherer, SCh, 67, Paris, 1960.
Ortiz de Urbina, Ignacio, *El símbolo niceno*, Madrid, 1947.
Pépin, J., "Plotin et les Mythes", *Rvue. Phil. de Louvain*, février, 1955, pp. 5-27.
— —, *Mythe et Allégorie*, Paris, 1958.
— —, "Une curieuse déclaration idéaliste du 'De Genesi ad litteram' de saint Augustin et ses origines plotiniennes", *Rvue. Hist. et Phil. Relig.*, 4, 1954, pp. 373-400.
— —, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*. Paris, 1964.
— —, "Plotin et le miroir de Dionysos (Enn. IV, 3, 12-12)", *Rvue. Int. de Phil.*, 1970, fasc. 2, pp. 304-320.
— —, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971.
— —, "Héraclés et son reflet dans le néoplatonisme", *Le Néoplatonisme*, pp. 167-192.
Peterson, E., "La libération d'Adam de l'Anánke", *Rvue. Bib.*, 2, avril, 1948, pp. 199-214.
Pétrement, S., *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, 1947.
— —, "La Gnose", *Enc. Française*, T. XIX, 19.34-37, Paris, 1957.
— —, "La notion de gnosticisme", *Rvue. Mét. et Mor.*, 4, 1960, pp. 385-421.
— —, "Le mythe de sept Archons Createurs", *Le Origini dello Gnosticismo*, pp. 460-487.
— —, "Le Colloque de Messine et le problème du Gnosticisme", *Rvue. Mét. et Mor.*, 1957, 3, pp. 344-377.
— —, "Valentin est-il l'auteur de l'Epître a *Diognète?* ", *Rvue. Hist. Phil. Relig.*, 1, 1966, pp. 34-62.
Photius, *Bibliotheca*, P. G., 101-104 (Migne).
— —, éd. R. Henry, Paris, 1959-1967.
Picavet, F., "Plotin et les mystères d'Eleusis", *RHR*, 3, 1903, pp. 281-297.
Pistis Sophía, trad. G.R.S. Mead, reimp., London, 1963.
Platón, *Symposion*, éd. y tr. L. Robin, Paris, 1929.
— —, *Kratylos*, éd. y trad. L. Méridier.
— —, *Phaidón*, éd. et trad. L. Robin, Paris, 1952.
— —, *Phaidros*, éd. et trad., L. Robin, Paris, 1953.
— —, *Parménides*, éd., trad. A. Diès, Paris, 1923.
— —, *Philebos*, éd. et trad., A. Diès, Paris, 1949.
— —, *Timaios*, éd. et trad., A. Rivaud, 1925.
— —, *Leyes*, éd. trad. A. Diès, 1956.

– –, *Cartas,* éd. et trad., J. Souilhé, Paris, 1960.
– –, *Epínomis,* éd. et trad., E Des Places, Paris, 1956.
– –, *La República,* trad. J. Bergua, Valladolid, 1949.
– –, *Léxique,* I/II, par E. Des Places, Paris, 1964.
Plotino, *Plotini Enneades,* edd. F. Creuzer-H. Moser, Paris, 1866 (incluye la traducción latina de M. Ficino).
– –, M., N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin,* I/III, reimp. anast., Frankfurt, 1968.
– –, V. Cilento, *Enneadi,* I/IV, Bari, 1947-1949.
– –, V. Cilento, *Antologia Plotiniana,* Bari, 1955.
– –, E. Bréhier, *Ennéades,* I/VII, 3a. ed., Paris, 1960.
– –, St. Mackenna, *Plotinus. The Enneads,* n. ed., London, 1969.
– –, P. Henry-H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera,* I/III, Bruxelles-Paris, 1961-1973.
– –, R. Harder (con arreglo de la traducción y notas de R. Beutler y W. Theiler), *Plotins Schriften,* Hamburg, 1956-1971, I/XII.
– –, A. H. Armstrong, *Plotinus,* I/III, London, 1966-1967.
Plutarco, *De Iside et Osiride,* ed. F. C. Babbit, London-Cambridge (Mass.), 1936.
– –, *Consolatio ad Apollonium.* ed. F. C. Babbit, London, 1926.
Pohlenz, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale,* I/II, Firenze, 1967.
Porfirio, *De abstinentia,* trad. Th. Taylor, London, 1965.
– –, *De informatione embryonis,* trad. Festugière, *RHT,* III, pp. 265-302.
– –, *De regressu animae,* éd. Bidez, *Vie de Porphyre,* pp. 24-41.
– –, *Contra Christianos,* ver Harnack.
– –, *Sententiae ad intelligibilia ducentes,* ed. B. Mommert, Leipzig, 1907 (Ver Bouillet I, pp. LI-LXXXVI).
– –, *Vita Plotini,* ver Plotino.
– –, *Peri agalmáton,* Bidez, *Vie de Porphyre,* pp. 1-23.
Prini, Pietro, *Plotino e la genesi dell' umanesimo interiore,* Roma, 1970.
Proclo, *Institutio Theologica,* ed. y trad., E.R. Dodds, 2a. ed. rev., Oxford, 1963.
– –, trad., J. Trouillard, Paris, 1965.
– –, *In Platonis Theologiam,* éd. et trad. H. D. Saffrey et L. G. Westerink, I, Paris, 1968.
– –, trad. E. Turolla, Bari, 1957.
– –, *In Platonis Tiameum commentaria,* ed. E. Diehl, I/III, Leipzig, 1903
– –, trad. A. J. Festugière, I/V, Paris, 1966-1968.
Przyluski, J., "Les trois hypostases dans l'Inde et Alexandrie", *Mélanges Cumont,* pp. 925-933.
Puech, H. Ch., "Oú en est le problème du Gnosticisme? ", *Rvue. de l'Université de Bruxelles,* N° 49, pp. 137-158 y 295-314.
– –, "Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle", *Mélanges Bidez,* pp. 745-778.
– –, "Position spirituelle et signification de Plotin", *Bull. Ass. G. Budé,* Oct., 1938, pp. 13-46.
– –, "Fragments retrouvés de l'Apocalypses d'Allogène", *Mélanges Cumont,* pp. 935-962.

– –, *Maniqueismo. El fundador-la doctrina,* Madrid. 1957.
– –, "Gnosis and Time", J. Campbell (ed.), *Man and Time,* London, 1958.

– –, *"Phénoménologie* de la Gnose", *Annuaire de l'Ecole de Hautes Etudes,* 1954, pp. 163-172; 1955, 191-198; 1956, 169-183.
– –, "Les Nouveaux Ecrits Gnostiques découvert en Haute-Egypte", *Coptic Studies in Honor of W. E. Crum,* pp. 91-154.
– –, "Plotin et les gnostiques", *Les Sources de Plotin,* pp. 159 y ss.
– –, "The Concept of Redemption in Manichaeism", en J. Campbell (ed.), *The Mystic Vision,* London, 1969, pp. 247-314.
– –, "Le Prince des ténebres en son royaume", *Etudes Carmélitaines,* 1948, pp. 136-174.
– –, "Resumé de Cours de 1971-1972", *Annuaire du Collège de France,* pp. 287-327.
Puech, H. Ch., - Quispel, G., "Les écrits gnostiques du Codex Jung", *V. Ch.,* VIII, 1954, pp. 1-51.
– –, "Le Quatrième Ecrit gnostique du Codex Jung", *V. Ch.,* 1955, pp. 65-102.
Quasten, J., *Patrología,* I/II, Madrid, 1961-1962.
Quispel, G., "The Original Doctrine of Valentine", *V. Ch.* I, 1947, pp. 42-73.
– –, "Gnostic Man: The Doctrine of Basilides", J. Campbell (ed.,), *The Mystic Vision,* pp. 210-246.
– –, "L'Evangile selon Thomas et les Clémentines", *V. Ch.,* XII, 1958, pp. 181-196.
– –, *Gnosis als Weltreligion,* 2a. ed., Zürich, 1972.
– –, "Mani et la tradition évangelique des judéo-chrétiens", *Rech. Sc. Relig.,* 1972, 1, pp. 143-150.
– –, "L'Evangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne", en *Aspects du Judéo-Christianisme,* pp. 35-52.
– –, "The Origins of the Gnostic Demiurge", en *Kyriakon, Festschrift J. Quasten,* pp. 271-276.
– –, "Mani the Apostle of Jesus Christ", en *Epéktais, Mélanges Daniélou,* Paris, 1972, pp. 667-672.
Reitzenstein, R., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen un frühchristlichen Literatur,* Leipzig, 1904.
Rich, A.N.M., "Reincarnation in Plotinus", *Mnemosyne,* X, fasc. 3, 1957.
Riggi, C., *Epifanio contro Mani. Revisione critica traduzione italiana e commento storico del Panarion di Epifanio. Haer. LXVI,* Rom, 1967.
Rist, J. M., "Plotinus on Matter and Evil", *Phronesis* VI, 1961, pp. 154-166.
– –, "Monism: Plotinus and some Predecessors", *Harvard St. in Class. Philology,* pp. 329-344.
– –, *Plotinus. The Road to Reality,* Cambridge, 1967.
– –, "Ideas of Individuals in Plotinus: A Reply to Dr. Blumenthal", *Rvue. Int. Phil.,* 1970, 2, pp. 298-303.
– –, "The Problem of 'otherness' in the Enneads", *Le Néoplatonisme,* pp. 77-87.
– –, *Eros and Psyque,* Toronto, 1964.

Robinson, J. M., "The Coptic Gnostic Library Today", *N.T. St.*, 1966, pp. 356-401.
Rodier, G., "Plotin", en *Etudes de philosophie grecque*, 3a. éd., 1969, pp. 309-337.
Roloff, D., *Plotin. Die Gross-Schrift III, 8-V, 8, V, 5-II, 9*, Berlin, 1970.
Roques, R., *Structures Théologiques. De la Gnose –a Richard de Saint-Victor*, Paris, 1962.
Rudolph, K., "Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion", *History of Relig.*, feb., 1969, pp. 210-235.
Ruíz Bueno, D., *Padres apostólicos*, Madrid, 1965.
– –, *Padres apologistas griegos*, Madrid, 1954.
– –, *Actas de los mártires*, Madrid, 1968.
Russell, D., *Between the Testaments*, London, 1960.
Rutten, Ch., *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Paris, 1961.
Sagnard, F. M., *La Gnose Valentinienne et le Témoignage de S. Irénée*, Paris, 1947.
Salles-Dabadie, J.M.A., *Recherches sur Simon le Mage*, Paris, 1969.
Salmon, G., art. "Ophites" en *A Dictionary of Christian Biography*, Vol. IV, pp. 80-88.
Salmona, Bruno, *La libertà in Plotino*, Milano, 1968.
Salustio, *De diis et de mundo*, éd. et trad. G. Rochefort, Paris, 1960, trad. de G. Murray, en *La religión griega*, Bs. As., 1956, pp. 203-226.
– –, ed., trad. y comm. de A. D. Nock, Sallustius, *Concerning the Gods and the Universe*, reimp. anast., Hildesheim, 1966.
Sambursky, S., *The Physical World of the Greeks*, London, 1963.
Santa Cruz de Prunes, M. I., "Materia y mal en la filosofía de Plotino", *Cuadernos de Filosofía*, 14, 1970, pp. 353-364.
Schenke, H. M., *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis*, Göttingen, 1959.
Schlier, H., *Principalities and Powers in the N.T.*, Freiburg, 1961.
– –, *La lettera agli Efesini*, 2a. ed., Brescia, 1973,
Schmidt, C., *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*, Leipzig, 1901, TU.
– –, "Unbekanntes altgnostisches Werk", en *Koptisch-Gnostische Schriften*, I Bd., Leipzig, 1905, pp. 335-367.
Schoeps, H., *El judeocristianismo*, Valencia, 1970.
Scholem, G., *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1960.
– –, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, 2 ed., 1965.
– –, *Les origines de la Kabbale*, Paris, 1966.
– –, *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, 1966.
Schuhl, P. M., *La fabulation platonicienne*, Paris, 1947.
– –, *La obra de Platón*, Bs. As., 1956.
Schwyzer, H. R., "Une interprétation plotinienne de Tim. 39 E", en *Congrès de Tours et Poitiers*, pp. 256 y ss.

– –, "Plotinos", art. en *Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft,* T. XII, 1951.
Sfameni Gasparro, G., "L'Ermetismo nelle Testimonianze dei Padri", *Riv. St. e Lett. Relig.*, 1971, pp. 215-251.
– –, "L'Invocazione del Basso: il Disordine del mondo e il Grido dei Perseguitati', en U. Bianchi (ed.), *Studi di Storia Religiosa della Tarda Antichità,* 1968.
Sieber, J. H., "An Introduction to the Tractate Zostrianos from Nag-Hammadi", *Novum Testamentum,* 1973, 3, pp. 233-240.
Simon, M. *et alii, Aspects du Judéo-Christianisme,* Paris, 1965.
Simôn, M et A. Benoit, *Le judaïsme et le Christianisme antique,* Paris, 1968.
Simonelli, P. J., "Il neoplatonismo ed il pensiero indiano", *Atti dell' Accademia di Scienze. Lettere ed Arti in Napoli,* Napoli, 1971.
Simonetti, M., *Testi Gnostici Cristiani,* Bari, 1970.
– -, "Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento", *Vetera Christianorum,* 9, 1972, pp. 331-359 y 10, 1973, pp. 103-126.
Sinesio de Cyrene, *Hymni,* ed. y trad. A. Dell'Era, Roma, 1968.
Sleeman, J. H., "Notes on Plotinus (II)", *The Class. Quart.*, 1921, 1, pp. 28-33.
Soury, G. *Aperçus de Philosophie Religieuse chez Maxime de Tyre,* Paris, 1942.
Spanneut, M., *Le Stoïcisme des pères de l'Eglise,* n. éd., Paris, 1957.
Sweeny, L., "Basic Principles in Plotinus Philosophy", *Gregorianum,* 42, 3, 1961.
Teodoreto de Ciro, *Haereticarum Fabularum Compendium,* PG (Migne), 83, 335-556.
Tertuliano, *Adversus Valentinianos,* ed. y trad. A. Marastoni, Padova, 1971.
– –, *De Baptismo,* éd. A. D'Alès, Roma, 1933.
– –, *Apologeticum,* éd. et trad. A. Severyns, Paris, 3a. ed., 1971.
Tertuliano (Pseudo), *Liber de praescriptionibus,* Caps. XLVI-LIII, P.L. (Migne), II, pp. 75-93.
Theiler, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus,* Berlin, 1934 (reimp. 1964).
– –, *Die Chaldaïschen Orakel und die Hymnen des Synesios,* Halle (Saale), 1942.
– –, "Plotin zwischen Platon und Stoa", *Les Sources. . .,* pp. 63-103.
Thévenaz, P., *L'Ame du Monde, le Devenir et la Matière chez Plutarque,* Neuchâtel, 1938.
Thillet, P., "Notes sur le texte des Ennéades", *Rvue. Int. Phil.*, 1970, pp. 194-216.
Tractatus Tripartitus. Pars I, De Supernis, éd. R. Kasser, M. Malinine, H-Ch. Puech, G. Quispel, J. Zandee, R. M. Wilson et W. Vycichl, Bern, 1973.
Trouillard, J., *La purification plotinienne,* Paris, 1955.
– –, *La procession plotinienne,* Paris, 1955.
– –, "La méthode de Plotin", *Actes XIe. Congrès Int. de Phil.* Vol. XII, Bruxelles 20-26 août 1953, Louvain, 1953, pp. 128-132.
– –, "La génèse du plotinisme", *Rvue. Phil. de Louvain,* 1955, pp. 469-481.

– –, "Valeur critique de la mystique plotinienne", *Rvue. Phil. de Louvain,* 1961, pp. 431-444.
– –, "Rencontre du Néoplatonisme", *Rvue. Théol. et Phil.,* 1972, pp. 1-13.
– –, *L'Un et l'Ame selon Proclos,* Paris, 1972.
Turner, H. E. W., *The Pattern of Christian Truth,* London, 1954.
Vacherot, E., *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie,* I/III, Paris, 1846-1851.
Vajda, G., "De quelque vestiges du néoplatonisme dans la Kabbale archaïque et la mystique juive franco-germaine", *Le Néoplatonisme,* pp. 331-337.
Vogel, C. J. De, *Greek Philosophy, III. The Hellenistic-Roman Period,* Leiden, 1964.
– –, "À propos de quelques aspects dits néoplatonisants du platonisme de Platon", *Le Néoplatonisme,* pp. 7-16.
Völker, W., *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis,* Tübingen, 1932.
Waszink, J. H., "Basilides", art. en *Reallexikon für Antike und Christentum,* Stuttgart, 1950, Band I, 1217-1225.
Warren, E. W., "Consciousness in Plotinus", *Phronesis,* IX, 2, 1964, 83-97.
Weber, K. O., *Origines der Neuplatoniker,* München, 1962.
Whittaker, Th., *The Neo-Platonists, reimp.* anast., Hildesheim, 1961.
Widengren, G., *Mani and Manichaeism,* London, 1965.
– –, "Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions", en *Le Origini dello Gnosticismo,* pp. 28-60.
Wilson, R. McL., *The Gnostic Problem,* London, 1958.
– –, "The Early History of Exegesis of Gen. I, 26", *Studia Patristica,* II, 1957, pp. 420-437.
– –, "Gnostic Origins", *V. Ch.,* IX, 1955, pp. 193-211.
– –, *Gnose et Nouveau Testament,* Paris, 1969.
Witt, R. E., *Albinus and the History of Middle Platonism,* Cambridge, 1937
– –, "The Hellenism of Clement of Alexandria", *The Class. Quart.,* July-Oct., 1931, Nos. 3-4, pp. 195-204.
Yamauchi, E., *Pre-Christian Gnosticism,* London, 1973.
Zandee, J., *The Terminology of Plotinus and of some Gnostic Writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex,* Istanbul, 1961.
– –, "Gnostic Ideas on the Fall and Salvation", *Numen,* 1964, XI, fasc. 1, pp. 13-70.
– –, "Die Person der Sophia in der Vierten Schrift des Codex Jung", en *Le Origini dello Gnosticismo,* pp. 203-214.
Zeller, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy,* 13 ed., revised by W. Nestle.

INDICE DE NOMBRES Y CONCEPTOS MAS IMPORTANTES

INDICE